

ALEXANDRA.AHLAMONTADA.COM

مركز مكتبة الأمازيغية

مركز البحوث العربية والأفريقية

الشريعة والحداثة: جدل الأصل والعصر

هذيان استعماري: الشريعة السمحاء
والحدائث الخرقاء

مبحث في جدل الأصل والعصر

عبد الله
علي
الأسكندرية

د. عبد الله علي إبراهيم

هذا الكتاب

يسعدني أن أقدم إهداء هذا الكتاب عن "الشريعة والحداثة: جدل الأصل والعصر" إلى القارئ العربي خاصة خارج السودان ، لعدد من الأسباب، حيث يستحق المؤلف وكاتب التقديم كل التقدير قبل كل شيء، كما أن جمعهما معا دون سابق ترتيب إلا للجدل حول قضايا هذا الكتاب يعتبر مفاجأة جديرة بالمتابعة.

الأستاذ عبد الله على إبراهيم من الكتاب والباحثين اللامعين في ساحة العلوم الاجتماعية، ودراسات التراث، والذاكرة الشعبية، أعرفه منذ كان في موقعه اليساري يكتب عن "الصراع بين المهدي والعلماء" وعن عبد الخالق محجوب ثم ليواصل تفكيره الاجتماعي خلال عملية تفاعل حيوية مع مختلف الاتجاهات، ومن أقاصي غرب السودان وشماله إلى جامعات الولايات المتحدة الأمريكية حيث ذهب به المنفى الاختياري لبعض الوقت.

وقد أرسى خلال رحلته منهجية في بحوث الفولكلور والتراث والتشكيلات الاجتماعية تستحق الاهتمام والمتابعة. وها هو يرتحل إلى عالم "اللاهوت الإسلامي" إن جاز التعبير، يجادل حركته مع الحداثة والتحرير، ومع الوطنية والحكم والتحويلات الاجتماعية والسياسية، والمختلف بشأنها في السودان. وما زال اختلافي معه لا يقلل بأي قدر من قيمة حواراتنا المتصلة من أجل المصالح الحقيقية للبلاد والعباد، وهو من أكثر من عرفت إخلاصا لهما.

أما الأستاذ طارق البشري فلا يحتاج لتقديم، ولكن ما تطرحه مقدمته هنا يحتاج لتأمل معمق ومخلص بين الوطنيين والعلمانيين والتراثيين على السواء، ولا أعرف -من ثم- من سيراجع نفسه خلال هذا الجدل الملح!

حلمى شعراوى

الإهداء

إلى أستاذنا المرحوم عبد الخالق محبوب

كنا ائتمرنا أو "تآمرنا" علي شيء من هذا الكتاب في فترة من الزمان عند منتصف ستينات القرن الماضي. واستعجلت أنت تخطو وئيداً شجاعاً في السكة الخطرة. أو أبطأت أنا. وهذا بعض كسبي من "المحضر السابق" صدقة جارية لروحك السمع العذب، يا أيها الرجل الوسيم.

المحتويات

الموضوع	الصفحة
مقدمة حلمى	
مقدمة المؤلف	
الفصل الأول :	
الاستشراق الداخلى : كيف أدار القانون السودانى الوضعى ظهره للشريعة الإسلامية خلال الفترة الاستعمارية؟	
الفصل الثانى :	
قسمة مائوية : صراع القضاة الشرعيين والمدنيين والتجديد الإسلامى	
الفصل الثالث :	
الشريعة التقدمية ، الحداثة الرجعية	
الفصل الرابع :	
لاهوت لالحداثة : حسن الترابى والتجديد الإسلامى فى السودان	
الفصل الخامس :	
داحس المعهدين والغردونيين وغبراؤهم : تخفيض قوام الجامعة الإسلامية فى 1969	
الفصل السادس :	
عبد الله الشيخ البشير معلماً : نعيم الإنجليزية .. ونارها	
الفصل السابع :	
ميمية الشيخ مدثر البوشى : الاستعمار ونطح الشعر	
المراجع	

مقدمة

الكتاب الذى بين أيدينا من الكتب القليلة التى طرقت هذا المجال، مجال النظر والدراسة فى حركة التشريع والقانون والقضاء على مدى القرنين الماضيين. وأنا لا أقصد بذلك الخصوص السودانى، إنما أشير إلى عموم الحركة الفكرية العربية فى أقطارنا كلها. إننا اعتدنا على التأريخ لحركة الفكر فى مجالات عديدة، فمنها الفكر السياسى وتطوره والفكر الاجتماعى، وندرس تاريخ الألب والشعر وغير ذلك من مجالات الأنشطة الفكرية. أما عن المجال التشريعى والقانونى والقضائى، فنجد أن الدارسين يبتعدون فى الغالب عن هذا الأمر، ورجال القانون والتشريع يركزون همهم فى الدراسات القانونية المتعلقة بالنظرية القانونية وتطبيقاتها ويتابعون الأحكام والفتاوى، أى أنهم يمارسون العمل الفكرى القانونى دون إدراك بالحاجة إلى استشراف نظرة تاريخية تظهر الحركة العامة لهذا المجال.

ورجال التاريخ والفكر الاجتماعى، لا يدركون أن النشاط القانونى والتشريعى هو نشاط فى مجال من مجالات الفكر الاجتماعى وأنه يحتاج إلى شمول النظر التاريخى له، كما أن وسائلهم فى دراسته محدودة فى الغالب لعدم الوقوف على الجوانب النظرية العلمية والفنية لهذا المجال. لذلك نلاحظ أن هذا المجال يكاد يكون متروكا من ذوى التخصص العلمى الفنى الخاص ومن ذوى النظر التاريخى الاجتماعى العام، على السواء.

لذلك نلاحظ أن مادة تاريخ القانون فى كليات الحقوق عادة ما تقصر دراستها على النظرات العامة لنشأة النظام القانونى فى العالم، أو تعطى نظرات عامة للمسار القانونى فى العصر الحديث، دون أن تستند إلى دراسات متخصصة وإلى جهود بحثية وتحليلية علمية تصل البناء القانونى والشرعى بالأوضاع المعيشية تاريخياً ثقافياً واجتماعياً سياسياً، كما نلاحظ أيضاً أن المذاهب القانونية ونظريات القانون إنما تطرح مجردة عن الأوضاع الاجتماعية والثقافية التى رجحت سيادة مذهب قانونى على غيره أو تعديلاً فى الخيارات النظرية والمذهبية.

ومن جهة أخرى، فإننا نلاحظ أيضاً على كتب الفقه الإسلامى المعاصرة، أن الغالب الأغلب منها تقيم بناءها العلمى على كتب السلف من حيث المادة والآراء ومن حيث الأمثلة التى تضرب، رغم أن أحكام المحاكم الشرعية المعاصرة وفتاوى المفتين الإسلاميين المعاصرين كثيرة جداً، وهى منشورة فى كتب ودوريات متاح معرفتها للباحثين والدارسين. ويبدو أن كل ذلك عزل دراسة القانون والتشريع، كما عزل دراسة اجتهادات الفقه الإسلامى المعاصرة عن وجوه المعارف الاجتماعية والتاريخية المحيطة.

ومن هنا نرد هذه الدراسة التى بين أيدينا فى مجال معرفى نحن فى أشد الحاجة إلى أن نتجه إليه جهود الباحثين الذين يجمعون بين دقة نظر المتخصص فى الفرع المعرفى المدروس

وبين شمول نظريته الثقافية العامة، شريطة أن يتوافر النظر الموضوعي مجموعاً ومضافاً إلى موقف الانتماء الوطنى، من حيث إن الوطن هو جماعة سياسية وتكوين ثقافى وترابط تاريخى ومصالح اقتصادية.

وقد بدا لى توافر أركان ذلك فى الدراسة التى بين أيدينا، ومن هنا يجىء شعورى بالحماس لها. فما أحوجنا إلى مثلها تصدر من مثل كاتبها، وبمتزج فيها التشريع مع التاريخ السياسى مع الأوضاع الثقافية والاجتماعية مع الأسلوب الأدبى الرصين.

* * *

كلنا فى بلادنا العربية والإسلامية، عرفنا القانون الوضعى الغربى مع التغلغل الاستعمارى، وعرفنا تقلص التشريع الإسلامى مع تقلص السيادة الوطنية لبلادنا. وجرى ذلك على مدى القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، حسبما مكنت له الأحداث السياسية. ولكن ما يميز السودان فى هذا الاتجاه العام هو فى ظنى عدد من الأمور، أولها أن السودان كان أبعد نسبياً عن التأثير المباشر السريع بما يحدث فى الدولة العثمانية على مدى القرن التاسع عشر، إذ كانت غزت العثمانيين بالتسرب أنماط من القوانين الغربية فيما عرف بمرحلة "التنظيمات" من أول ما أعلن "خط خلجانة" فى 1839 مع بداية حكم السلطان عبد المجيد الأول حتى تولى الحكم السلطان عبد الحميد الثانى فى 1876. وفى هذه الفترة أدخلت قوانين مأخوذة من المصدر الفرنسى. قوانين جنائية وتقنين تجارى وقوانين للأراضى، وإنشاء المحاكم النظامية البعيدة عن المحاكم الشرعية، محاكم مدنية وتجارية وجنائية. وكل ذلك كانت تتأثر به ويطبق فى البلاد التى كانت تحت السيطرة المباشرة للدولة العثمانية، وبخاصة بلاد الشام والعراق وغيرها.

وإذا كانت مصر ذات استقلال داخلى نسبى منذ معاهدة لندن فى 1840، إلا أن القوانين الغربية غزتها مع مجالس الأحكام ومع الامتيازات الأجنبية والمحاكم المختلطة التى قننت قوانينها أخيراً من التشريعات الفرنسية فى 1875 ثم تمت السيطرة القانونية الغربية على مصر مع الاحتلال البريطانى الحاصل فى 1882، وذلك بدءاً بالسنة التالية للاحتلال، وكانت التشريعات الغربية فيها مأخوذة من النظام اللاتينى المطبق فى فرنسا.

أما السودان فقد بقى محكوماً بالشرعية الإسلامية بغير تحد لها ولا مزاحمة حتى احتله الإنجليز فى 1898. ومن جهة أخرى، فإن الوافد الغربى فى التشريع الذى وفد إليه وفرض عليه مع الاحتلال البريطانى كان تشريعاً إنجليزياً أتيا إليه من الهند، كما يعلمنا الكتاب الذى بين أيدينا، وهذه تجربة لنوع تشريع غربى متميزة تماماً عن تجارب مصر والشام وتركيا والمغرب العربى، مما كانت تشريعاته الوافدة فرنسية المورد. فتجربة السودان هنا تجربة فريدة وهامة، لأنها متميزة.

ومن جهة أخرى، فإن السودان على مدى تاريخ المرحلة الحديثة التي نتكلم عنها، متميز أكثر من أى من بلادنا العربية الأخرى بأن الدولة المركزية فيه أضعف نسبياً من التكوينات الشعبية والأهلية للمواطنين، وأن الجامع الأساسى للسودان فى ظروف الكثرية البشرية والجغرافية الحاصلة - هو تكويناته الأهلية أكثر مما هى الدولة المركزية. وينتج عن ذلك فى ظنى أن فرض التشريع المكتوب على الشعب من جانب السلطة المركزية يكون أقل فاعلية بما لا يقارن بإمكان فرضه على الشعب المصرى مثلاً من جانب سلطته المركزية، ولذلك كان فرض تشريع مكتوب على الطريقة الفرنسية كما حدث فى التنظيمات العثمانية أو التقنيات المصرية، ما كان يكتب له فاعلية قط. وهنا وجه اختراق آخر يتميز به السودان فى هذا الشأن.

ونحن هنا فى مجال تنوع الوسائل والأدوات للوصول إلى ذات الأهداف، فالاستعمار لابد أن يحكم حتى تتحقق استعماريته، ولكى يحكم لابد أن يسود مرجعيته وأصول شرعيته مهما كانت غريبة عن المجتمع المحكوم وعن الشعب المراد تحقيق السيادة عليه. لأن القانون الأجنبى يحقق السيادة الأجنبية، والخضوع للقانون الأجنبى والاحتكام إليه هو إقرار بالخضوع الغريب، أو أن الغريب لم يعد غريباً.

فنحن فى هذا المجال المدروس، أمام خصوصيات وطنية سودانية، وأمام خصوصيات استعمارية غريبة أيضاً، وهذا يعطى الدراسة مذاقاً خاصاً وتقديراً، ويكسب القارئ لها غنى فى التنوع وإدراك فروق التجارب وموافقات الأهداف.

* * *

تظهر هذه الدراسة وضعاَ عاماً نلاحظه جميعاً فى بلادنا العربية. إن إقصاء الشريعة الإسلامية من النظام القانونى المطبق فى بلادنا، هذا الإقصاء الذى جرى مع الهيمنة الاستعمارية الغربية ومع فقد بلادنا استقلالها لصالح المصالح الاستعمارية الغربية، هذا الإقصاء بقى فى غالب بلادنا وبقى له المهنيون المدافعون عنه والمفكرون الزائدون عنه، بعد الاستقلال وخروج الأجنبى المحتل وتحقق التحرر السياسى. وهذه الظاهرة لها امتداداتها المتعددة الجوانب فى المجالات الفكرية المختلفة، وفى مجالات مؤسسية متعددة. إن الاستعمار يزول ولكن آثاراً له تبقى ويذود عنها بعض من أهاليها.

شبيه بذلك مثلاً، موضوع التجزئة السياسية، فمع وفود الاستعمار أحدثت سياسته تجزئة وتقسيماً لأوطاننا، وبخاصة فى بلاد الشام مثلاً وفى العديد من البلاد العربية والأفريقية، ولكن عندما ذهب الاستعمار، بقيت الحدود الاستعمارية والتقسيمات القطرية على حالها، ووجد من بيننا من يدافعون عنها باعتبارها واقعاً محلياً جديداً.

ليس مطلوباً طبعاً ولا ممكناً ولا هو مما يكون محققاً لمطالبنا أن نعود إلى ما كنا عليه قبل الاحتلال الأجنبي، ونحن نعرف ونقر أن من أسباب الاحتلال الأجنبي لنا عندما حدث ما كان يرجع إلى ما كنا عليه من أحوال. ولكن المقصود أن إرادة الاستقلال لا تتحقق كاملة إلا مع الإدراك الثقافى والحضارى المتميز، وهذا ما نلاحظه مثلاً لدى أبناء الحضارات المختلفة فى العالم، كالصين واليابان وغيرها، كما نلاحظه داخل شعوب الحضارة الغربية ذاتها مثل الفرنسيين إزاء الأمريكيين ومثل الألمان وغيرهم.

ونحن لدينا من التراث الفكرى الإسلامى ومن الغنى التاريخى ومن مرجعيات المعتقد الواحد ما تبلورت به ذاتية ذات منعة، وهى لازمة للشعور بالتميز الذى يمكن لإرادة الاستقلال. وكل هذا الذى لدينا هو فكر وثقافة وأصول نظم ومرجعيات قابلة للتطوير ولإنبعاث مستجدات لما نواجهه من تحديات ونسعى إلى تحقيقه من استجابات إيجابية. ونحن قادرون على استيعاب ما ينفعنا من جديد ومستحدث داخل إطار المرجعية الشرعية والفكرية المميزة للجماعة الوطنية.

ومن حسن حظ السودان وشعبه، أن الوضعية الغربية فى الفكر والثقافة وفى النظم القانونية، لم تقو ولا قوى رجالها بين الوطنيين المتقنين فى السودان، بمثل ما قويت وقوى رجالها فكراً وتنظيماً ومؤسسات فى بلاد عربية أخرى، ومنها مصر. ولذلك فإن حراس الإرث الاستعماري من الوطنيين بتعبير الدكتور عبد الله على إبراهيم هم فى السودان أقل منهم كثيراً فى بلادنا العربية الأخرى. وأن صلة الحركات الوطنية السودانية بالمرجعية الإسلامية على المستوى الشعبى والرسمى لم تكد تنفك فى الغالب من التاريخ السودانى الحديث.

وعلى كل حال، فإن معضلة ما أسميته فى كتابات أخرى "العلمانى الوطنى" تكمن فى توزيعه بين الانتماء الوطنى لبلده وجماعته ضد السيطرة الأجنبية، وبين جنوحه الفكرى إلى مرجعيات لا تنتمى عقيدياً وتاريخياً للجماعة السياسية التى ينتمى إليها وينحاز. ولكن ظنى أنه ما بقى على وطنيته السياسية فإن التقارب الفكرى والتنظيمى آت بعد ذلك لا محالة، وهو يتوقف على ما يبذله المفكرون الإسلاميون من جهود للرد على تحديات الواقع القائم ولإصقال الأدوات التى يمكن بها للفكر التراثى الاستجابة لهذه التحديات بما ينفع الوطن، كما أن ثمة جهوداً لابد أن يبذلها العلمانى الوطنى للمزيد من الفهم وتوسيع المعارف بالنسبة لثقافته التراثية.

إن أهم ما يعوق العلمانى فى بلادنا - ما بقى وطنياً - عن إدراك ما تنتجه لمجتمعه الثقافة الإسلامية - مرجعية وتراثاً، من إمكانات الاستقلال والنهوض والتنمية والمساهمة الفذة فى

الحضارة العالمية، إن أهم ما يعوقه عن إدراك ذلك هو نقص معارفه التراثية. ذلك أنه عرف من فكر الغرب وتثقّف منه بأضعاف ما عرف وتثقّف من موروثة الثقافى.

وكثيراً ما أفكر فى مراجعاتى القانونية والفقهية، سواء فى فقه الشريعة الإسلامية أو فى فقه القانون الوضعى الذى صرنا نطبقه فى بلادنا، كثيراً ما أفكر، ترى لو كانت جهود هذه العقول الفذة التى صرفت كل طاقتها لاستزراع القانون الوضعى فى بلادنا، لو أنها توجهت بجهودها وطاقاتها لدعم حركة التجديد فى الفقه الإسلامى على مدى القرن ونصف القرن الماضى، لكننا وفرنا ما تبدد من جهود، وكناصرنا على جمام والتّام مع أنفسنا وعلى توحيد لجماعتنا الثقافية، وكنا قدمنا للعالم مدرسة فى الفقه ذات شأن شديد الإلفات. ولكن كان شرط ذلك أن نكون مستقلين، وهو ما لم نكنه. وقد كان من الطبيعى أن يكون هدف المعتدين المحتلين أن يصرفونا عن شأننا وأن يتبدد جهودنا وأن نتنازع ونتخالف.

ورغم ذلك فقد أمكن لحركة التجديد فى الفقه الإسلامى أن تنمو وتتطور على مدى القرن العشرين، من خلال الاجتهادات وأحكام المحاكم الشرعية فيما كان بقى لها من اختصاص، ومن خلال فتاوى المفتين والبحوث العلمية فى الجامعات وكلّيات الحقوق والشريعة، ومن خلال المؤتمرات الفقهية والدراسات المقارنة، ومن خلال ما قنن من هذه التشريعات فيما أتاحت الأوضاع السياسية والتاريخية تقنيه فى بلادنا.

وأتصور أن تجربة السودان فى تقنين أحكام الشريعة الإسلامية منذ العمل بها، وعلى مدى عقدين من السنين حتى الآن، مما يكون له شأنه فى تراكم الخبرات العربية والإسلامية فى هذا الشأن. ومن هنا يبدو وجه أهمية أخرى للدراسة التى بين أيدينا، لأنها تفتح الطريق، أو بعبارة أخرى تفتح الشبهة للمزيد من النظر والتأمل.

وإن الظروف التاريخية والأوضاع السياسية التى عاد فيها تطبيق الشريعة الإسلامية فى السودان سنة 1983 مما عرضت له هذه الدراسة الطيبة، إن ذلك قد يكون ألقى ظلالاً من الشكوك حول بدء هذه العودة وأسلوب استغلالها لأهداف سياسية آنية وقتها. ولكن فى ظنى الذى يكاد يترجّح إلى درجة اليقين، أن الأحداث الكبرى لا تصنعها أسباب صغيرة. وأن مسألة العدول عن نظام قانونى إلى نظام آخر لا يطبق حمله إرادة حاكم يريد أن يمد من عمر حكمه أياماً أو سنين، إلا أن يكون فى ذلك استجابة لدواع أكبر كثيراً تتعلق بأصل التكوين الحضارى والاجتماعى والعقيدى للأمة.

لقد قيل فى مصر مثلاً، عندما ألغت حكومة الوفد فى 1951 معاهدة الدفاع المشترك مع بريطانيا وأعلنت بذلك بدء الكفاح المسلح ضد القاعدة العسكرية البريطانية، قيل إن الحكومة أرادت بذلك أن تطيل بقائها فى الحكم، والظن أنه كان ذلك من أسباب اتخاذ هذا القرار، ولكن

أى حكومة لا تفكر فى إجراء كهذا، إلا إذا كان ذا تأييد شعبى وأن يتعلق بالمصالح العليا لهذا الشعب ويستجيب لها ويحقق مطلباً تاريخياً عميق الجذور .

إنه من الناحية المنهجية، يمكن القول إن الحدث الكبير يحدث نتيجة تجمع العديد من العوامل والعناصر، ولا يرد إلى عامل واحد، وهو يقع إرادياً عندما تلتقى هذه العوامل، ومنها ما يتعلق بالواقع التاريخى والاستجابة لتحدياته، ومنها ما يتعلق بالأهداف العليا والمصالح العليا للبلاد وموجباتها، ثم إن منها مستوى أقل يتعلق بالسياسات الخارجية وموازين القوى من التيارات المختلفة، متعارضة أو متوافقة، ثم منها مستوى أقل يتعلق برغبات الحكام أو صانعى الحدث من القيادات وطموحاتها وعلاقاتها بغيرها. ونحن عندما نحلل الأحداث، يتعين أن نرد أصل الحدث إلى أسبابه العميقة، ثم نرد ما لابس من أوضاع آنية وتطبيقات لحظية إلى ما يتعلق بمستواها من أوضاع متغيرة ونسبية. ولا نرد أصل الحدث الكبير إلى مجرد الرغبات الذاتية لحاكم أو قائد. وإذا حقق استقلال بلد ما حاكم مستبد ما، فلا نرد واقعة الاستقلال الذى تحقق إلى مجرد أنها من سياسات الاستبداد. إنما نحفظه ونصونه باعتباره محققاً للطموحات العليا، ونبذل جهدنا لتتقته من أوزار المستبدين وشوائب سياساتهم.

إننى أقصر حديثى على الموضوع العام الذى عالجتة الدراسة باقتدار وبموضوعية تستدعى التقدير، وأتكلم عن المشترك الثقافى التاريخى وعن المشترك الوطنى العام، وأجد الدراسة قد أوفت بالمطلوب وقدمت إلى القارئ العربى ما ينفعه ويغنى نظراته وخبراته السياسية والثقافية، من موضوع هو فى ظنى من أهم الموضوعات الثقافية والنظامية التى ينبغى أن تشغل وعينا الاستقلالى والحضارى وسعينا لدعم قوى التماسك فى الجماعة السياسية لدينا.

وإن حديثى هنا لا يتصل بالجانب السياسى المباشر وتعليقات المؤلف بشأنه، من حيث الشخصيات والحركات الحزبية، وأهل السودان أدرى بشعاب السودان فى هذا الشأن، وهم أعرف بتفاصيل المسارات السياسية والبدائل المتاحة أمامهم والإمكانات الواقعية الخاصة بهذا الأمر، وذلك بموجب المعاشية وحجم المعارف المتاحة فى كل حين وفى كل لحظة. والحقيقة التى أستطيع أن أعبر عنها هنا، أن قراعتى لهذا الكتاب أمتعتنى إمتاعاً معرفياً وفكرياً وثقافياً عاماً، من حيث إسلامية المذهب ووطنية الموقف ومن حيث جزالة اللغة وذكاء المعالجة وشمول النظر.

طارق البشرى

مقدمة المؤلف

عبدالله علي ابراهيم

يريد هذا الكتاب أن يدرس منشأ التجديد الاسلامي المستفحل في السودان الذي هو وجه من وجوه صحوة إسلامية مشاهدة تواضعنا علي وصفها ب"الاصولية الاسلامية". ويفارق نمجنا في الكتاب التناول الدارج الذي يري في "الإصولية الاسلامية" تفهقراً من وعثاء الحداثة الي طمأنينة التقليد الديني وأمنه. وهذا نمج أخذناه من نظرية التحديث التي سادت فكرنا والقائلة ان الحداثة خطة وقعت للغرب وستعيد نفسها بحذافيرها في المجتمعات التقليدية في غير الغرب والعاقل من تدبر. ومن بين المنظرين الآن من يطعن في منطوق هذه النظرية. وقال بعضهم أنه من قلة الحيلة ان نقبل بغير مساءلة مفهومي الحداثة والتقليد نفسيهما وكأنهما ضربة لازب. فقد ساقنا قبولنا للمفهومين بغير تحوط الي النظر اليهما كواقعتين صفاكهما باطنة خلطنا من القوة والجر. وترتب علي ذلك أن بدا لنا ان المستقبل للحداثة لأنها أميز والطف ومتمدنة بينما التقليد نقص وردة ورجعية. ولم نتحفظ واطلقنا هذا القول علي عواهنه. ففي واقع الأمر لم تأتينا الحداثة كبرنامج بريء محايد يدعو لنفسه بالحكمة والموعظة الحسنة. بل جاءتنا الحداثة علي فوهة بندقية وما تعارفنا علي تسميته ب"التقليد" هو فرز ثقافي سلطاني وقع من موقع الشوكة الاستعمارية. ولفضح عنف الحداثة استصفينا ان ننظر الي حالة ملموسة هي نزاع القسم الشرعي والمدني في القضائية السودانية كما سيرد. وسيري القارئ كيف ان التقليد لم يولد تقليداً وإنما هو ما شاءت له الحداثة المدججة أن يكون. . . فكان بقوة التشريع ومقتضي الحزازات ونفرة السلاح.

لم نأخذ الدين في كتابنا هذا كنظام مغلق علي نفسه بل عاجلناه في سياقه السياسي والاجتماعي والتاريخي. واعتمدنا نحو هذه الغاية مفهومات ثلاث. أولهما أننا عدنا الي الدين بعد طول اهمال لنتفيع به في تحليل الحركات الاجتماعية التي حسبنا انها مما يستقيم بغير دين. وهي عودة فارقنا بها الطريق ذا الاتجاه الواحد في ثنائية النقل (الدين) والعقل الذي يجعل الأخير موضوعاً لنقد وتصويب الأخير. فقد رأينا في الكتاب الدين أيضاً أساساً راشداً لنقد المجتمع والحياة والعقل الحداثي الذي انجبهما. وثاني هذه المفهومات هو إقرارنا بأن الاصولية ،شئنا أم أبينا، حركة اجتماعية مكنت للمسلمين ،في قول لويس برينر، ان يدخلوا افواجا في حقول السياسة كمسلمين مستحقين.

والمفهوم الثالث الأهم هو أخذنا للإصولية الاسلامية كوجه من وجوه الاجتهاد في مأزق دولة ما بعد الاستعمار التي بقيت أجندة تحررها من ربة الاستعمار بغير تنفيذ. ولقد ترتب علي اخذنا الاصولية الاسلامية كتفكر مشروع في الخروج من هذا المأزق أن اعتمدناها طموحاً من بين طموحات كثيرة تريد أن تزعج أوروبا عن مركزيتها القابضة.

ولفهم الاصولية الاسلامية كمشروع للتحرر من الاستعمار ركزنا في هذا المبحث علي تاريخ القضايا السودانية التي اتسمت منذ نشأتها في اول القرن الماضي وحتى 1980 بتراع بين قسمها المدني المنسوب الي الحداثة ، والذي له الجاه والصولة، وقسمها الشرعي، المنسوب الي التقليد، المستضعف. وهذه قسم سياسية كان فرانز فانون (1925-1961) (المفكر ذو الاصول المارتينيكية ممن ظاهر ثورة الجزائر وكانت كتاباته هدياً كبيراً لنازعات الستينات التحررية) قد اطلق عليها "الجغرافيا المانوية" للاستعمار. و"المانوية" نسبة الي مان ، صاحب الديانة الفارسية الذي اعتقد في انقسام العالم الي قوي ثنائية مستقطبة من خير وشر يدور بينهما صراع درامي أزلي. فمن رأي فانون

أن الاستعمار ما حل ببلد حتى شقه الي فضاءين: الفضاء الأوربي الذي بيده الحول والطول ومستودع القيم الباقية، وفضاء "الأهالي" المغلوب علي امره ، المستضعف، وخرابة القيم الآفلة. وقد خلدت بين تابعيه كلمته في كتابه معذبو الأرض التي قال فيها أن إقليمي الجغرافيا الاستعمارية، الأوربي والبلدي، متعارضان بلا طائل وبلوغهما شكل أعلي من الوحدة من ثالث المستحيلات لأن الفضاء الأوربي طفيلي قدره الحو والإهلاك. ويتولد من حرب الفضاءين اللدودة ما اسماه فانون ب "الهذيان المانوي". أي أن ثنائية فضاءات الاستعمار، المتجذرة في الشوكة والاستضعاف، مما يخرج عن المعقول ويضرب في العبط يتخبط به الأهالي بين الفضاءين كمن بهم مس. وسيري القاريء مثلاً لهذا الهذيان في صراع قسمي القضائية ، المدني المحدث والشرعي "الأهالي". كما لمسنا طرفاً من هذا الهذيان المانوي في فصول اخيرة اختصت بتحليل وجوه من الثنائية الاستعمارية في حقل التعليم الذي انشطر الي تعليم حديث مثلته كلية غردون (1902) وجامعة الخرطوم لاحقاً) في السودان والمعهد العلمي (1912) وجامعة ام درمان الاسلامية لاحقاً).

يندرج الكتاب في جنس كتابي يريد للأدمغة أن تنعصف وللذات أن تعاب طلباً للحكمة. فمن استسهال طلب الحكمة لوم الآخرين في فترة من الزمان خابت فيه العقائد وأنطفأت زهرتها وذبلت أنوارها. فالكاتب الراهن كان في طليعة من حركة للحدثة والعلمانية تنكبت السبيل فانهزمت شر هزيمة علي يد من استرخصنا قوتهم ومشروعيتهم بقولنا أنهم جحافل الهوس الديني. وأحزنني خبوء ما اشرقت به نفس في الصبا من العقائد السديدة التي التمسنا بها تغيير العالم الي الأفضل. وجرعني ذلك الغصص. ولست اريد مع ذلك أن أعيد تعبئة مرارتي كعلم نافع عن الإصولية الدينية. فإذا نظرت في الذي يذاع في الغرب عن هذه الاصولية وجدته مما يصدر عن محدثين وعلمانيين مسلمين

تفرقوا أيدي سبأ بعد أن شنت الاصوليون الاسلاميون جحفلهم فضربوا في الآفاق يسلقونهم بالسنة حداد. وقد هيأت كتابات هؤلاء المسلمين المحدثين الحاقين الجمهور الغربي الجهول بدقائق الاسلام (أو المغرض) الي ما سماه سكوت فيتزجيرلد ،الروائي الامريكي بالاضلولة. وقد جاء قوله هذا في سياق تحذير للكتاب الفقراء الذين يكتبون عن عوالم الاثرياء فلا يبلغون من ذلك الا الأكاذيب. فالاغنياء في قول فيتزجيرلد هم قبيل مختلف جداً. واقترب من هذا المعني محمد فؤاد نجم حين ذكر الزمالك وعرفها بنفي ان تكون حياتها مثل حياة حارة مصرية. وقد ظللت أذكر نفسي بنصيحة فيتزجيرلد حتي لا أكتب كتاباً في هجاء الاصولية وأنا الزعيم بكتابة دراسة عنها. فلا أريد لدراسي أن تكون قناعاً استستر به للتشفي من الاصولية.

لم أرد للصورة المغايرة لمألوف الحداثيين من عترتي عن الاصولية الاسلامية أن تغري من لم يستلطفها من قبل باستلطفها بعد قراءة كتابي هذا. وربما كان أقصى مأمولي من هذا البحث المغاير أن أقنع من اضطغن شيئاً علي تلك الاصولية ان يؤسس ضغيته علي بصيرة وهدى وعلم.

وأنتهز السانحة لأعترف بفضل جماعة خيرة من الناس علي هذا الكتاب. فأنا ممنون للسيد المستشار طارق البشري الذي تكرم مشكوراً بتقديم الكتاب الي القاريء. وهذا تشريف يلجم لسان الشكر. ولا أدري كيف أرد جميل الاستاذ الخاتم المهدي الذي عرب عن الانجليزية أجزاء صالحة من هذا الكتاب علي صفحات جريدة "الصحافي الدولي" في الخرطوم. وما رأيت مثل ملكته في اللغتين في الجيل الحدث. وأولي الاستاذ حلمي شعراوي الكتاب غاية عنايته وهو غير راض عن جملة من حججه. وهذه سماحة عنه معروفة. وقد انتدب له من جنده في مركز الدراسات العربية السيدة حنان ... فأستوفت العهد. ولا انسي صديقي المحرب الدكتور تاج السر الريح الذي نخض بمراجعة

مسودة الكتاب الاخيره بحذق جبل عليه وغيره علي العربية غراء. ولي دين
مستحق للسيد أمين الذي لم يرد لي مخطوطاً واحتفي بهذا الكتاب
احتفائه ب "الثقافة والديمقراطية في السودان" الصادر عن داره، دار الأمين،
في 1996. وللسيدة محاسن الطريفي عوض الكريم، زوجتي، وجوه احسان
جمة علي وعلي الكتاب.

الفصل الأول

الاستشراق الداخلي :

كيف أدار القانون السوداني الوضعي ظهره للشرعية الإسلامية خلال الفترة الاستعمارية وما بعدها؟

نحاول في هذا الفصل الباكر أن نجيب عن سؤال أثاره الدكتور زكي مصطفى في كتابه القيم عن القانون السوداني القائم على القانون العلم الإنجليزي (1971) وهو : "لماذا لم يستند القضاة الإنجليز وخلفهم من السودانيين من الشريعة الإسلامية في إنشاء قوانين السودان ، في حين كان متاحاً لهم ذلك بفضل الصيغة الموجهة لعملهم القضائي والتشريعي القائلة أن بمقدورهم الاستعانة بأي قانون طالما لم يصادم العدالة والسوية وإملاءات الوجدان السليم؟" .

وقد رأت الدراسة أن الإجابة عن هذا السؤال تقتضي أن نجدد النظرة في الخبرة الاستعمارية البريطانية ومنزلة الهند في استواء هذه الخبرة ونضجها. يميل دارسو الإمبراطورية البريطانية بشكل متزايد للبحث في دور الهند في إحداث هذه التشابهات الملققة في التجربة البريطانية الاستعمارية ، «والتهنيد» هو التعبير الذي اختاره تيموثي بارسونس لوصف المؤسسات البريطانية الاستعمارية التي تسربت عبر الهند إلى الإمبراطورية كلها . ففي رأى لبارسونس أن الثقافة والمؤسسات التي نشرها البريطانيون حول العالم كانت في الغالب هندية أكثر منها بريطانية . أما أي كوستا فيصور وحدة التجربة الإمبريالية البريطانية في عبارات مأخوذة من علم البستنة . ويؤكد أن الأفكار الإدارية ولدت في حاضرة الإمبريالية ، وتمت تربيتها في محاضن الهند ، وبلغت مرحلة النضج في أفريقيا .

وقد وجد تعبير التهنيد صياغته الأكثر دقة حتى الآن في أعمال الكاتب الأفريقي محمود محمداني . فقد ناقش بصورة عرضية ، ولكن بقوة ، الوحدة الإدارية

للإمبراطورية البريطانية . وأظهر أن إفريقيا، كآخر المعازل الاستعمارية ، تعرضت لأشكال من الإدارة كانت قد جُربت أولاً في الهند . وأضاف أن التفكير الاستعماري فيما تعلق بأفريقيا كان وثيق الصلة بالتفكير البريطاني في إدارة الهند بصورة أعمق مما هو ظاهر للعيان . وإذا كان ثمة اختلاف ربما كان في أن الإجراءات التي اتخذها البريطانيون لعلاج داء تحلل المجتمع التقليدي في الهند ، وهي المستعمرة الأقدم ، تحولت إلى تدابير وقائية لمنع ذات التحلل في أفريقيا . وقد أبانت عن هذا الجانب العلاجي الوقائي في السياسة الاستعمارية في الهند وأفريقيا كلمات حاكم عام السودان في 1908م . فقد تفجع الحاكم من كون الطبقة السودانية الراقية رفضت إرسال بنيتها لورش التدريب الحرفي التي أنشأتها الإدارة ، لأنهم يريدون لهم أن يصبحوا أفندية أي « موظفين صغاراً » تقليداً للأوروبيين ، وقد رأى في هذا نظيراً لما وقع في الهند في وقت مضى فقال متعجباً : « أليس في الإمكان الاعتقاد بأن بذور تجربة هندية ثغية قد تم بذرها هنا في السودان !! » .

ومظاهر الوقاية في أفريقيا من أمراض عالجها الإنجليز في الهند كثيرة . فقد رأى البريطانيون في قادة التحركات الأولى للوطنيين السودانيين « الأفندية » صورة للثأر الوطني البنقالي في الهند والمعروف عندهم باسم « بابوس » . وكنتيجة لذلك جهدت السلطات البريطانية - بصورة واعية - للحفاظ على ما توخت أنه الأصالة الثقافية لكلية غردون التذكارية . فمع اندلاع ثورة 1924م ، غير البريطانيون قواعد الزي في الكلية . فقد طلبوا من الطلبة ارتداء الزي الوطني وهم الذين شجعوهم بادئ الأمر على ارتداء الزي الغربي الأوروبي . وقد أملت التجربة الهندية أيضاً على البريطانيين أن يفظموا طموح الطبقة المتعلمة الناشئة في السودان وأن « يلزموها محلها » حتى لا يتكرر ما حدث لهم في الهند من تسييس لهذه الطبقة صوب الطموح الوطني . ولذا تحول البريطانيون عن الحكم المباشر ، الذي يتم بواسطة الأفندية ، إلى الحكم غير المباشر الذي هو حكم الإدارة الأهلية ومشائخ القبائل . وسيتوضح الأثر السالب للإدارة الأهلية على الشريعة الإسلامية كتقليد شرعي « مشروع » في الفصل القادم .

واحد من أخصب المجالات لدراسة تهديد أفريقيا « أي تشكيلها - استعمارياً - على النمط الهندي » هو مجال استيراد ونقل القوانين ووضعها . ففي السودان كما في بقية أفريقيا ، جرى نقل وفرض مجموعة القوانين الهندية والتي كانت بدورها قد

اشتقت من القانون الإنجليزي العام . وسأجادل في هذا العرض أن الشريعة الإسلامية لم تعط مثقال فرصة للكشف عن قيمتها كمصدر محتمل لتحديث القانون خلال فترة الحكم الاستعماري. وسأشدد على أن التجاهل أو « التجنب » المتعمد للشريعة شاهد على تهذيب الإمبراطورية البريطانية الذي اعتمد فيه البريطانيون على مخزون من تجربتهم الاستعمارية في الهند لتفادي أخطائهم في حكم هذه الدرة في تاج إمبراطوريتهم في إدارة مستعمراتهم الطارئة في أفريقيا . وفور استيلائهم على السودان بدأ البريطانيون في تأسيس نظام محكم لتدبير النظام العدلي . وقاد هذا في النهاية ، وليس بالضرورة ، إلى نظام ثنائي للقضاء يشتمل على قسم للقانون المدني وآخر للقضاء الشرعي . وظلت هذه الثنائية معنا حتى أوائل الثمانينات حين أجبر الرئيس نميري القضائية على توحيد نفسها وتخطي ثنائيتها .

اختص القسم المدني بالقانون الجنائي و المدني بينما اقتصر القسم الشرعي على قوانين الأحوال الشخصية للمسلمين من نكاح وطلاق وغيره . وبحصر الإنجليز للشريعة في حيز الزواج الزوج والطلاق والميراث يمكن القول بأنها قد « أنشأت » بواسطة الاستعمار الغالب الذي وطئ السودانيون المسلمين وأذلهم . وقالت باحثة عن موقف التآخي للشريعة كلمة بليغة . فقد قالت : « إنه بحصر الاستعمار للشريعة في شؤون الأسرة فقط فكأنه قد نقل الإسلام من أرض معارك المقاومة الشرسة إلى غرف النوم » .

جاء البريطانيون للسودان بعد أن خلصوا على ضوء تجربتهم في الهند (بأقليتها المسلمة كثيرة العدد حيث كانت الشريعة هي قانون البلاد في ظل حكم المغول قبل الحكم البريطاني) إلى أن القانون الإسلامي لا يصلح لدولة حديثة . وقد انقضى وقت كثير وجدل خصب قبل أن يستقر هذا المبدأ الإنجليزي حول الشريعة في الهند ذاتها .

اصطرعت في نهاية القرن الثامن عشر مدرستان استعماريان فيما تعلق بالتقليد القانوني الهندي قبل استعمارها . والمدرستان هما مدرسة الدولة الثيوقراطية « الدينية » والتي تزعمها ورن هيبنتنق، الحاكم العام للهند في عام 1772م . فكأنت هذه المدرسة ترى أن دولة المغول المسلمة قبل استعمار الهند كانت قد أسست قواعد مفصلة للسلوك كان لها قوة القانون . ونظرت هذه المدرسة بجدية في شريعة المسلمين وسنهم القضائية واعتبرتها أساساً طبيئاً لتطوير المؤسسات العدلية البريطانية الاستعمارية . ومن الجهة الأخرى ، وجد زرع الأفكار والطرق الغربية في صلب

المؤسسات الشرقية معارضة من المدرسة الأخرى . وهذه المدرسة مما يمكن وصفه بمدرسة « الدولة الشرقية الطاغية » . فأهل هذه المدرسة يعتقدون أنه لو كان للهند شريعة « إسلامية » أو « هندوكية » سبقت قدوم الإنجليز فإِها شريعة الحاكم الطاغية المستبد العشوائي . وقد وُصفت هذه الشرائع الموروثة باعتمادها على منطوقات القضاة لا على قانون ثابت مستقر . وعليه فالشرائع الهندية التقليدية ، في نظر أصحاب هذه المدرسة ، هي خبط عشواء واعتساف لقيامها على أمزجة القانونيين لا نصوص للقانون .

وانتهي اضطراع المدرستين بانتصار مدرسة الدولة الشرقية التي لا ترى أي ميزة أو نفع في شرائع أهل المستعمرة الهندية القديمة . وتمثل هذا الانتصار في الإصلاح القضائي الذي جرى في الهند في عام 1864م . وهو الإصلاح الذي جفف كل اهتمام أو بحث في شرائع الهند التقليدية إسلامية وغير إسلامية . فهذا التشريع جعل الهند حقلاً باكراً خالصاً لتزريع القانون الإنجليزي العام بدون إيلاء أدنى اعتبار لتقاليد الهنود القانونية . وهكذا جاء الإنجليز إلى السودان وهم في حال جفاء مستحكم تجاه الشريعة الإسلامية ومزودين بالقوانين الهندية المتأصلة في القانون الإنجليزي العام . وقد ساء لهم تجاهل الشريعة في إنشاء قوانين السودان الجنائية والمدنية « الحديثة » لأنهم كانوا قد أطلقوا بـ"طاغية شرقي" هو المهدي عليه السلام الذي صوروه بأنه رأس دولة باغية فاسدة قائمة على الفوضى والظلم .

وقد صور تدمير هذا الحكم الشرقي المهدي للإنجليز بأن عليهم أن يبدؤوا حكمهم في السودان من الصفر . فلم يكن هناك - حسب اعتقادهم - ثمة نظام إداري مستحق للاسم بينون السودان « الحديث » من فوقه . وكما قال زكي مصطفى فقد تهيأ للإنجليز أنهم بصدد خلق كل شيء ، وعلى رأس ذلك النظام العدلي ، من جديد . ولذا لم يكن ممكناً للسودان أن يتفادى مصير تبني القانون الإنجليزي العام في صورته الهندية . فقد كان الإنجليز يظنون أن قانونهم هذا هبة يمنون به على أهالي المستعمرات غير الأذكياء .

انتهينا في السودان إلى قوانين جنائية ومدنية متأصلة في القانون الإنجليزي العام في نسختها الهندية . فقد جرى تبسيط وتكييف للقانون الجنائي الهندي وتم اعتماده في السودان . وقرر الإنجليز أنه لا الشريعة الإسلامية ولا القانون المصري ولا حتى القانون الإنجليزي العام بصالحة في كليتها لاستنباط قانون مدني سوداني . وبناء عليه

تضمن القانون المدني نصًا مستفادًا من الهند وجه القضاة أن يستعينوا لدى النظر في النزاعات المدنية بأي قانون يصطفونه طالما لم يصادموا أو يفارقوا العدالة والإنصاف وأمالي الوجدان السليم .

وهنا مربط الفرس . فقد استخدم القضاة الإنجليز والرعيّل الأول والثاني من القضاة السودانيين هذه العبارة ، الداعية إلى الإبداع والرحابة ، لفرض القانون الإنجليزي العام فرضًا في السودان . واستغرب زكي مصطفى كيف التوى هؤلاء القضاة بهذه العبارة السحاء حتى أدخلوا من خلالها القانون الإنجليزي العام وحده في متن القانون السوداني دون القوانين الأخرى مثل الشريعة والقانون المصري .

ولما كانت هذه القوانين الجنائية والمدنية « مستوردة » وتفترض خلو السودان من قبل الاستعمار من إقياس العدالة والشرائع فإنها قد أساءت إلى السودانيين في عزتهم وخلقهم إساءة مرة . فقد وصف الدكتور عبد الرحمن إبراهيم الخليفة ، وهو من أميز نقدة هذا الإرث القانوني الاستعماري ، القانون الجنائي بأنه حشو على السودانيين وبعض أجزائه على طلاق صريح مع أخلاقهم وأعرافهم الإسلامية . ففي تحد فاسق للشريعة أباح القانون الزنا طالما كانت المجامعة مع البكر أو الزوجة قد تمت برضى الأطراف . والزنا مما تعاقب عليه الشريعة بغير اعتبار للرضى أو عدمه . وأن القانون باللواط طالما كلن الفعل الجنسي مبنيا على الرضى أيضا . ولم تكن إنجلترا نفسها قد شرّعت للواط وقتها . وقد تأخرت خمسين عامًا أخرى لتأذن به في عقر دارها بعد إذننها له في السودان في أوائل القرن الماضي . كما لم ير القانون الجنائي ممارسة الجنس مع حيوان جريمة يعاقب عليها القانون . كما سمح نفس القانون بالسكر وبيع الخمور وفتح بيوت الدعارة . ومن الجهة الأخرى طال القانون كجرائم ، ممارسات لا يرى المسلمون فيها غضاضة . فقد اعتبر القانون ممارسة الزوج الجنس مع زوجته القاصر ، غير البالغ ، جريمة اغتصاب .

وبلغ القانون الجنائي في مفارقه لأوضاع السودان حدًا مبالغًا فيه اقترب به من الهزل . فقد نسخ من القانون الهندي نسخا غير ذكي حين نظم القانون إجراءات التقاضي بشأن صراع الديكة والكباش وغيرها وهي ممارسات لم تكن مثبّعة ، وما تزال غير معروفة ، بين السودانيين الشماليين . وهذه إحدى مضحكات القانون المبكية في غربته كواقعة من وقائع القوة الاستعمارية الباطشة .

لا يكل ولا يمل الدارسون الغربيون من التنويه بتلك الأجزاء من قانون العقوبات التي فارقت الأفكار والممارسات « الوحشية » السائدة في السودان . فقد حرّم القانون الرق وجعل الخفاض الفرعوني جريمة . والرق والطهارة الفرعونية ، كما هو معلوم ، أمور كانت مقبولة ودارجة (وما يزال الختان الفرعوني) على أيام وضع قانون العقوبات المستمد من القانون الإنجليزي العام . ولكن لا تجد هؤلاء الدارسين الغربيين يبدون أي ميل لشجب الإباحية المعلنة في قانون العقوبات التي سمحت بالزنا والسكر المحرّمين في الإسلام وأن لم يبلغ استنكارهما بين العالمين مبلغ استنكار الرق . فهؤلاء الباحثون قد أجازوا قانون العقوبات وأطنبوا في مدحه لأنه ، عن طريق تقنين الحد الأدنى من القواعد الأخلاقية ، قد حمى حياة الناس وحرّياتهم وحقوقهم . ولم يطرأ لمن كالوا الثناء لقانون العقوبات أن يتعاطفوا مع جمهرة السودانيين المسلمين الذين تأذوا من فقرات القانون التي شرعت لصنوف من الإباحية والممارسات التي نهى عنها دينهم . ولا جدال أن أخلاق ذوى الصولة من الإنجليز ، واضعي القانون ، هي التي سادت على حساب أخلاق هؤلاء المستضعفين المقهورين . ولم يطل طمس أخلاقيات هؤلاء المستضعفين طويلاً . ففي عقد من الزمان أو نحوه ، بعد نيل السودان استقلاله ، أصبح الخلق والأمثولة الإسلامية شاغلاً سياسياً لجمهرة المسلمين السودانيين . وقد اتخذوا إلى تقارب القانون مع هويتهم الإسلامية والعربية طرائق شتى عبر تجارب مختلفة .

مبحثي الذي بين يدي القاريء عودة مني إلى سؤال أثاره مؤرخو القانون السوداني من ذوى الميل إلى المراجعة النقدية لذلك القانون من أمثال زكي مصطفى وناتالي أكولوين وعبد الرحمن الخليفة . وهو سؤال من صميم الجدال الدائر حول الكيفية التي تلقى وتبنى بها السودان - وغيره من المستعمرات - القوانين الاستعمارية . وفي لب هذه المراجعة يجابهن سؤالنا الذي بدأنا به هذا المبحث وهو : لماذا لم تكن الشريعة مصدرًا من ضمن مصادر إنتاج هذا القانون ؟ ومما يشغل هؤلاء المؤرخين المراجعين أن كان بوسع الإنجليز استصحاب الشريعة في تقنين الحادثة أم أن الحادثة والشريعة نقيضان متدبران ؟

كل زكي مصطفى ، عميد كلية القانون بجامعة الخرطوم الأسبق والنائب العام في منتصف عقد السبعينيات ، أول من أثار ، وبصورة مهنية عالية ، هذا السؤال . فقد تعجب زكي لماذا طابق القضاة الإنجليز بين الصيغة الواردة في القانون المدني التي

أذنت لهم أن يستعينوا بما شاءوا من التقاليد الشرعية طالما لم تفارق العدالة ، والقسط وإملاءات الوجدان السليم ، وبين الاعتماد على القانون العام الإنجليزي بصورة كلية . وواصل زكي مصطفى القول أن جعل هذه الصيغة التطبيقية ، المشروطة فقط بخير العدل ، باباً لاستيراد القانون الإنجليزي العام ، قد أفرغ الصيغة من المعنى وضيق واسعها وجعل منها اسماً آخر للقانون الإنجليزي . ومما يؤسف له أن المهنة القانونية في السودان قد تجاهلت طوال هذا الوقت الميل الفكري لهذه الفئة من المهتمين القانونيين من ذوي المزاج المراجع . ومما يزيد هذا الأسف أن يقع هذا التجاهل في بلد كالسودان ظلت الشريعة تلقى بظل كثيف وتراجيدي أحياناً على مسار النقاش حول هوية القطر ونظم الحكم فيه .

بمقدور المرء أن يفهم لماذا لم يلفت سؤال زكي مصطفى المراجع انتباه أهل المهنة القانونية في الستينيات والسبعينيات التي هي أيام عرس الحداثة . والمفهوم أن الحداثة قد جاءت بديلاً للتقاليد شرعية وغير شرعية ، وأنها الفكرة الصائبة الخالصة من باطل وعشوائية التقاليد . وبصدد الشريعة الإسلامية بالذات فقد جاءت الحداثة معبأة ضدها بلا لف ولا دوران بفضل أفكار ماكس فيبر الذي رأى الشريعة نقبضاً شديد البأس للحداثة . فمن رأي فيبر أن الشريعة ، التي سماها بـ « عدل المولانات » غير منطقية ولذا فلا أمل للرأسمالية أن تتولد في بيئتها .

إن زمن القبول « الفطري » بالثنائية المتباغضة للحداثة والتقليد قد شارف نهايته . فهذه الثنائية الآن قيد النظر الدقيق والمراجعة . فقد تكسف نقاد حديثون كيف لم يطل النقد والتمحيص إنتاج هذين المفهومين واستثمارنا المعرفي فيهما . فكت تجد مثلاً من يبرر تجاهل الشريعة في بلورة القوانين الاستعمارية ، الموصوفة بالحداثة ، بأنها « مختلفة » من حيث سلم العصرية . ويتغاضى مثل هذا التبرير الحداثي عن حزازات المستعمرين وشوكتهم اللتين كان لهما القدح المعلى في تبخيس الشريعة وازدراءها كمصدر محتمل للقانون الاستعماري "الحداثي" . ووصف طلال أسد ، الذي بدأ مهنته كعالم اجتماعي بدراسة مجتمع بادية الكباش السودانية في الستينيات ، فكرة « أن الشريعة نظام خالف تخطيطه الحداثة » بأنها حيلة عجز يضطر إليه الإنسان بعد وقوع أمر لا يملك بإزائه صرفاً ولا عدلاً . وحيلة العجز هذه لا تأخذ في الاعتبار أن حلول القوانين الاستعمارية بأصولها الإنجليزية بيننا إنما كن بفعل فاعل وتدابير مدبر هو الدولة الاستعمارية ذات الشوكة . والمعلوم أن هذه الدولة لم تترك أمر

قوانينها لمباراة ودية بين الحداثة والتقليد يظفر فيها الغالب ويتوارى المغلوب . فقد جاء الاستعمار إلى السودان بخبرة الهند كما رأينا وقد قرر سلفاً أن الشريعة الإسلامية مما لا يصلح للعصر .

سنضع التحدي المائل لثنائية الحداثة والتقليد نصب أعيننا ونحن ندير هذه الحجج حول عما إذا ما شكلت الشريعة ، لو لم يتجاهلها المستعمرون ، مدداً ومنهلاً طيباً للقانون الاستعماري . ومن رأينا أن السلف من القضاة البريطانيين والخلف السوداني لم يختبروا مناسبة الشريعة للحداثة ، أو اعتبروا تبني أقباس من وجوه عدلها ، خلال تصريحهم لشأن العدل بين السودانيين . وفي الحالات الاستثنائية التي تسرب الشك في نفس قاض من القضاة حول وجهة تطبيق القانون الإنجليزي في القضية المعروضة أمامه وجدنا الشريعة تسفر عن إقباس حداثه وعدل وتقدمية فاقت القانون البريطاني .

ومن الجهة الأخرى قاد التطبيق الأعمى للقانون الإنجليزي في السودان إلى أحكام مناوئة للصيغة المعتمدة في القانون المدني وهي أن يلتزم القاضي ، في انتخاب القانون الذي يريد تطبيقه ، بالعدالة والإنصاف وإملاءات الوجدان السليم . وضرب أحد مؤرخي القانون من مدرسة المراجعين مثلاً لذلك بقضية على صبري ضد حكومة السودان (1922م) . وقد اضطر بعض القضاة للأخذ بإقباس من الشريعة الإسلامية لما بدا لهم أن الحكم بمقتضاها هو إملاء عادل للوجدان السليم . ففي قضية ورثة النعيمة أحمد وقبع الله ضد الحاج أحمد محمد (1960م) حكم القاضي ، السيد بابكر عوض الله ، للشاكي ، وهو من ورثة المرحومة نعيمة استناداً على حق الوريث شرعاً في التعويض لتقصير أجل المتوفى بفعل القتل . ولم يأخذ القانون الإنجليزي بهذا الحق المثبت في شريعة الإسلام إلا في عام 1934م . ومنع واقع هامشية المحاكم السودانية من الأخذ بهذا الحق حتى حين أخذت به المحاكم الإنجليزية . ولذا لجأ القاضي إلى الشريعة الإسلامية متجاوزاً النص القانوني السوداني الذي تجمد على ما كان عليه القانون الإنجليزي قبل عام 1934م . وختاماً ، فإن تحليلاً دقيقاً للقضية المرفوعة من ورثة إمام إبراهيم ضد الأمين عبد الرحمن (1962م) يكشف عن دراما الصراع الذي اكتنف القضاة السودانيين بين حسهم الإسلامي السوي عن حقوق الأرملة في استمرار سكنها في البيت الذي وقع عقد إيجاره زوجها المتوفى ، وبين سوابق القانون الإنجليزي عندهم والتي تحرم بجفاء وقسوة الأرملة من وراثه عقد الإيجار هذا .

واتخذ طمس الشريعة من أن تكون مصدرًا للقانون الاستعماري بالسودان شتى الأشكال . فحتى حين أنقص الإنجليز الشريعة بجعلها مجرد قانون للأحكام الشخصية مالوا إلى إنكار وحدتها وعالميتها كتشريع . وبرز هذا الاتجاه الاستعماري بخاصة حين تبنى الإنجليز نظام الحكم غير المباشر في عشرينيات القرن الماضي . وكانوا قد بينوا النية بهذا النظام أن يكسروا شوكة الأفندية وحركتهم الوطنية . وكان الأفندية قد انتعشوا عددًا وطموحًا في ظل حكم الإنجليز المباشر للسودان منذ مجيئهم في 1898م . والمعروف أن الحكم غير المباشر هو الذي يخول لزعماء القبائل سلطات إدارية لرعاياهم في ما عرف بالإدارة الأهلية عندنا . والمعروف أيضًا أن الأفندية في الحركة الوطنية قد ناصبوا الإدارة الأهلية العداء .

نظر الإنجليز إلى المحكمة الشرعية ، التي اقتصر اختصاصها على أحوال المسلمين الشخصية ، كهيئة منافية لفكرتهم ومنهجهم في الإدارة الأهلية . فالمحكمة الشرعية ، برغم اقتصارها على أحوال المسلمين الشخصية ، هيئة جامعة تستمد قانونها من شريعة ذات طبيعة عالمية . ويعطيها هذا الاستمداد طابعًا وطنيًا عامًا لا مكلن له في إعراب الإدارة الأهلية القائمة على الوحدات القبلية المتدبرة التي يكفي كل منها بذاته عن الأخريات . وعليه قرر الإنجليز أن يتخلصوا من المحاكم الشرعية التي كانوا أسسوها في مراكز الإدارات الأهلية الواسعة . وجعلوا من اختصاص محاكم الإدارة الأهلية النظر في قضايا الأسرة على ضوء الشريعة . غير أنهم عرّفوا شريعة هذه المحاكم بأنها الشريعة كما يفهمها ويمارسها أفراد القبيلة المعنية حسب أعرافهم المحلية . وهذا تدبير مقصود أراد به الإنجليز فض عالمية أو وطنية الشريعة و « فكها » في نسخ متعددة من الشرائع المحلية .

ولم يقل قضاة الشريعة السودانيون بهذا التبخيس للشريعة ودافعوا عن وحدة التقليد الشرعي وشروط كفاءة قضائه . فقد استنكر قاضي القضاة أن توصف شريعة محاكم نظار القبائل بأنها «أهلية» مستثنية قضاة الشرع المعروفين بالاسم من هذا القطاع الأهلي وهم من أهل السودان مثلهم في ذلك مثل نظار القبائل . وصفوة الأمر أن تبخيس الشريعة هذا قد أنزل بها عواقب وخيمة . فقد حل عقيدتها القرآنية المركزية وعقدة تقليدها ومرونتها المشهوددة لها بها حتى في استصحاب عوائد الجماعات الإسلامية وعاداتها . فبدلاً عن هذا التقليد الشرعي الواحد وجدنا أن الإنجليز قد نجحوا

في استنساخ الشريعة وتفريغها في شتات من الثقافات القبلية المختلفة . وسنفصل في هذا الأمر أكثر في الفصل الثالث .

هناك قناعة راجحة بين الصفوة مفادها أن الاستعمار أعطى ما للإسلام وللإسلام وما للإنجليز وللإنجليز . فمما راج في الكتب أن اللورد كرومر ، قنصل بريطانيا في مصر ، الذي كلن من وراء تأسيس إدارة السودان الاستعمارية ، دعا إلى سياسة احترام الدين الإسلامي والكف عن تدخل الحكومة في شأن المسلمين الديني . غير أن هذه الكتب تغفل عن سوء ظن كرومر الشديد بالإسلام وقناعته ، في سريرة نفسه ، أن الشريعة ستذهب أدراج الرياح في يوم قريب . فقد قال إن الشريعة قد طبقت في مصر وهي ، في قوله ، إن لم تكن لعهد قد شبت موثاً فإنها في حالة تفسخ وانحلال . وصفوة القول أن صيغة « العدالة والمساواة وإملاءات الوجدان السليم » التي سبق الحديث عنها ، كانت ستندمج الشريعة في قوانين الاستعمار لولا ما رأيناه من تعصب البريطانيين ضد الشريعة وتنبؤهم إنها مما سيزيله زحف الحداثة .

وجاء زكي مصطفى بكلمة سائغة في هذا الشأن . فقد قال إنه كان بوسع الإنجليز ، إذا أنفذوا صيغتهم السمحاء تلك ، ألا يشعروا بالحرج الناجم عن حكم بلد مسلم بتجاهل صريح لشريعته . والمسلمون ، من جهتهم ، لن يجدوا غضاضة في هذه الصيغة المقبولة لأنهم لا يعدون شريعتهم مما يصادم العدل والمساواة وإملاءات الوجدان السليم فحسب بل ويعتقدون أنها نبع العدل والإحسان . وقد أفرغ الصيغة من سماحتها ما قر في ذهن السلف من القضية الإنجليز والخلف من السودانيون أن القانون الذي ينبغي تطبيقه ، برغم رحابة الصيغة المعمول بها ، هو القانون الإنجليزي .

شكل حجب الشريعة من أن تكون واحداً من مصادر القانون الاستعماري كارثة ثقافية وسياسية طوال عهد استقلالنا . ولأننا قد بخسنا الشريعة حقها ، ظلت تتعقب الأمة بشكل ثأري ، وتنغص عليها قانونها ودستورها ، وتؤذي عملية بناء الأمة السودانية في الصميم . فقد أخفقت الأمة المستقلة أن تدير حواراً مسؤولاً ذا معنى لتقف على المرارة التي احتقت بها الشريعة ، كتقليد قانوني، استبعده الإنجليز من عملية تحديث القانون من غير ذنب اقترفه .

ولا خلاف أن أكثر اللوم في هذا التجنب للشريعة على عهد الاستقلال خاصة وتأخيرها يقع على عاتق المهنيين السودانيون من ذوي التدريب الجيد في القانون

الإنجليزي العام . فقد تغلغت في هذه الجماعة المهنية ، من جراء غربتها عن الشريعة الإسلامية ، ما يعرف بـ «الاستشراق الداخلي» . والاستشراق كما نعلم حزازات وجهالات باطشة ترتبت عن دراسات المستشرقين للإسلام . والاستشراق الداخلي هو أن يستبطن المسلم المغلوب على أمره صورة المستشرقين الدونية عنه ، ويتبنّاها ، ويحكم بها على تاريخه وعقله ومكانه .

لقد ألقى إهمال الشريعة في استنباط القانون الاستعماري خلال فترة الاستعمار وما بعدها ، باسم الحداثة ، ستاراً على هوان عظيم أحس به المسلمون خلال فترة الاستعمار . ومع ذلك ظل هذا الهوان بلا اسم وعنوان في الدراسات عن الاستعمار . فلم تحفل دراسات الحركة الوطنية بتعيين ووصف هذا الصغار لتكريزها على أدبيات مقاومة الاستعمار . ومن شلّ من يركز على المقاومة أن لا يعير هذا الهوان انتباهاً لأن المقاومة ، في نظر كتبة هذه التواريخ ، هي ترياق للاستعمار ومطهر من أوجاعه ومهاناته . غير أن بازل ديفنسون ، المؤرخ لأفريقيا والناشط الذرب في مسائل التحرر الأفريقي ، سمى هذا العار ، الذي يحسه المستعمرون لمحض استعمارهم بواسطة قوم نوي شوكة ، بـ (الإهانة الروحية) . ويمكن تعريف هذا الوجد بالنسبة للمسلمين ، على ضوء مفهوم بازل ديفنسون ، بأنه الإهانة التي يشكلها الاستعمار لأسلوب المسلم في الحياة . ومن أميز ما جاء به ديفنسون هو التفرقة بين الطريقة التي يغالب فيها كل من عامة المسلمين وصفوتهم هذا الوجد الروحي . فالصفوة من المسلمين ، في قول ديفنسون ، لم تعان هذه الذلة والصغار الروحي بنفس الحدة التي اتصفت بها معاناة عامة المسلمين . فخلالاً لعامة المسلمين ، قبلت الصفوة بهذا الصغار الفلج كظم لا مهرب منه للتقدم واللاحق بالعالم المسرع بالخطوات المطردة في مراقي الحداثة . وربما فسر لنا هذا التمايز في الشعور بالهوان الأخلاقي لماذا ظل الموضوع برمته غير مدروس وبلا اسم . فالصفوة هي التي تبلور المفاهيم وتضفي عليها الاسم ، وحين لا تحس بالشيء يصبح كأنه لم يكن في حين تكوّن به عامة المسلمين من غير إفصاح وإبانة عن مكنوناته .

وكانت مهانة الاستعمار لعامة المسلمين السودانيين حقاً . فقد تغلغل هذا الجرح عميقاً في قلوبهم في اليوم الذي غلبوا فيه على أمرهم وتولى أمرهم قوم من الكفر نوي الشوكة . فقد رثى أحمد أبو سعد ، ممدح المهديّة ، أيام المهديّة الزاهرة التقية إذ رأى في غلب الإنجليز للمهديّة إيذاناً بنهاية الدنيا وقال :

إسلامنا اتربا (أي جرى مسخه وتخليطه).

وعلى المستوى الأخلاقي ربط المادح بين ظفر الإنجليز بالسودان وجعل شراب الخمر والمجون عملاً مشروعاً على خلاف ما كان عليه الحال أيام المهديّة وقال :

جائنا المنديرا ومسخت الديرا

و (المنديرا) كلمة تركية تعنى العلم . والعُرف أن ترفع الأنادي (حائات الشراب) الأعلام بمثابة إعلان أنها مستعدة لخدمة الزبائن . وأصبحت العبارة (رفع منديرا) كناية للسلوك الخليع المبتدع الضال الذي يفارق خلق الجماعة المسلمة .

ولم تتأخر دولة الاستعمار التي خلفت المهديّة عن رفع المنديرا . فقد جعلت تعاطي الخمر ، والقمار ، والبيعاء عملاً قانونياً . وبدأت محاكم الإنجليز تنظر في قضايا هي في الأصل مما يصادم خلق المسلم وضوابطه الإسلامية : فقد نظر أحد القضاة الإنجليز في 1900م قضية ربا وحكم أن سعر الفائدة فيها كان فاحشاً مما لا يسمح به القانون السوداني الاستعماري الذي وجه القاضي أن يعتبر في أحكامه (المبنية على القانون الإنجليزي العام كما ورد) العدل والمساواة وإملاءات الوجدان السليم . وقد نبه عبد الرحمن إبراهيم الخليفة ، الناقد المرموق للقانون الجنائي الاستعماري ، إلى المفارقة المأساوية في هذا الحكم . فالمحاكم المهديّة ، في قوله ، التي دالت دولتها قبل عامين من هذا الحكم ، ما كانت تقبل بالأساس أن تنظر في قضية ربا سواء كانت الفائدة فاحشة أو ميسورة .

ما كاد السودان يستقل حتى نشأت الجماعات الدينية السياسية والتربوية التي جعلت هذا الألم الروحي نصب عينيهما مركزة على المفارقة بين قانون المسلمين الأخلاقي المضمن في الشريعة والقانون الوضعي السائد في حقبة الاستعمار وما بعد الاستعمار . وتعالّت الدعوات لإصلاح هذا القانون الوضعي ليواظق خلق المسلمين الشرعي . وتنامت هذه الدعوات تنامياً هز ساكن البلد وخطاب القانون هزاً شديداً . وعزّضت هذا الدعوات ومرتباتها شرعية الدولة ، المورثة عن الاستعمار ، إلى معاملة وامتحن عسير . مثلاً ، أصبح البغاء المسموح به في ققون المستعمر الموروث ، مادة لنقاش محتدم في الستينات شارك فيه الذين يرون وجوب إلغائه . وأفضى ذلك بالتدرج إلى تسييس الدعوة إلى إزالة أثر الاستعمار من القانون بما فاق طاقة أهل مهنة القانون للاستجابة لها أو التعامل معها . وقد قصد أهل الدعوة لإزالة

الأثر الاستعماري عن قانون السودانين المسلمين ، إلى إحراج القسم المدني في القضائية ذي الصلف الذي لم يرد قضائه أن تمس القوانين التي ترعرعوا في ظلها . وقد أراد أهل الدعوة بدعوتهم أن يبرزوا قضاة القسم المدني في عين العامة كحراس أشداء للإرث الاستعماري .

كانت المعالجة الإيجابية للمفارقة بين القانون الموروث وشرعية المسلمين بحاجة إلى قيادة مهنية قانونية ذات أريحية وألمعية . ومن الطريف أن الذي رأى لزوم هذه القيادة هو الأستاذ قلو المحاضر بكلية القانون بجامعة الخرطوم في وقت باكر نسبياً هو عام 1951م . ففي سياق اجتماعات الجمعية الفلسفية السودانية في شهر نوفمبر من ذلك العام ، أي في أصيل الفترة الاستعمارية ، دعا قلو إلى وجوب إصدار تشريعات حول مسائل مبدئية تتواخي ما بين القانون والخلق والسياسة في الفترة التي ستلي الاستعمار . وهي الفترة التي سيتاح للسودانيين التشريع أصالة عن أنفسهم وبحرية . وأضاف أنه يستحيل فصل القانون عن السياسة لأن القانون هو الرابطة الواصلة بين الأفكار التي تعمر رأس السياسي وبين الهدف الذي يسعى هذا السياسي إلى تحقيقه . ونصح قلو أن تأخذ القوانين في ظل السودان المستقل في الاعتبار بشكل جدي الأفكار المستوطنة التي هي لحمة وسدة المجتمع السوداني في ماضيه وحاضره ومستقبله . وهذه الأفكار ، في نظر قلو ، هي أفكار سياسية لأنها تحمل بصمات السياقات الثقافية والتاريخية والأخلاقية والجغرافية للسودان . ولكي يشدد على عقيدته عن الأهمية السياسية للقانون ، أوصى قلو بأن يكون على رأس كلية القانون بجامعة الخرطوم رجل ليس ضليعاً في القانون وحسب ، بل وعلى دراية ومعرفة عميقتين بعادات السودانين ونفسياتهم . وقتر قلو أن لب مهمة كليات القانون هذه أن تخرج رجالاً ذوي أذهان متعلقة بالقضايا الأساسية للحياة .

والحسرة إن كلية القانون قد خذلت قلو وقصرت دون توقعاته الذكية . فقد أخفقت الكلية إخفاقاً مرموقاً في مهمة أن تستكن الشريعة القانون السوداني الحديث . فما تسنم خربجو هذه الكلية من معتنقي القانون الإنجليزي قمم السلطة القضائية ، حتى نشروا استشراقهم الداخلي وجعلوا منه الثقافة القانونية الواجبة المعرفة على سائر الأمة . وكلن مانيفتو هذا الاستشراق الداخلي هي المقالة التي نشرها مولانا جلال علي لطفي في عام 1967م بمجلة السودان القضائية .

ففي هذه المقالة المانفتو رأى مولانا جلال أن الإصلاح القانوني سيكون بمثابة عملية تطويرية لا ثورية . وغير خاف أن العملية الثورية هذه هي التي كان يدعو لها آنذاك دعاة العروبة ، ممن طالبوا بتطبيق القانون المصري في السودان ، ودعاة الإسلامية ، الذين طالبوا بتطبيق الشريعة الإسلامية . وأوضح أن كلا الدعوتين تريد أن ترمي بالقانون السوداني المستمد من القانون الإنجليزي إلى سلة المهملات . ولم تكن غالب صفوة القانون الإنجليزي العام من خريجي جامعة الخرطوم من ذوي المزاج الثوري الذي يحل تقليداً قانونياً بتقليد قانوني آخر مختلف عنه أشد الاختلاف . فلم تكن هذه الصفوة ترى في القانون السوداني ذي الأصل الإنجليزي تقليداً أجنبياً . فقد اعتقدوا حقاً أن ما كانوا يطبقونه في محاكمهم هو بالحق قانون سوداني أنبى على المبادئ القانونية الإنجليزية ولم يصادم عادات السودان ولا تقاليده .

وكانت عقيدة هذه الصفوة من جامعة الخرطوم شديدة وصارمة واستنعت على الناصح والمراجع . فقد تكرر نصيحهم بواسطة الدكتور ألوت في مقال له في سنة 1960م ، وكذلك كليف تومسون في كلمة له عام 1965 ، بوجوب إعادة النظر في مواعمة القانون السوداني الموروث للبلد الذي نال استقلاله وأصبح أهله مواطنين لا رعياً . ومع ذلك أصرت هذه الصفوة أن القانون الذي درسه وطبقوه في المحاكم ، سيبقى لا محالة . وأنه سيتطور في طريق الإصلاح لا طريق الثورة . وقد وصف مولانا جلال دعوات القوميين العرب والإسلاميين لاستبدال القانون السوداني الموروث ببدائل اتفقت لهم بأنها « رغائب سياسية » لجماعات من الأقليات الشواذ التي تحركها العاطفة بدلاً من العقل والضرورة .

بالطبع لم تنس هذه الصفوة القانونية المهنية القائدة أن تُصَغَف وتُجَرَّح الدعوة إلى تطبيق الشريعة بالإشارة إلى وجود أقليات غير مسلمة في السودان . غير أن أكثر اعتراضات هذه الصفوة ، كما تجسدت في مقالة مولانا جلال ، هي إعادة تعبئة لمآخذ استشرافية على الشريعة . ومن ذلك قوله أن القوانين الإسلامية لا تناسب الدولة الحديثة لأنها قد نشأت لحاجة مجتمع بدائي في القرون الأولى . ووصف عقوبات مثل قطع اليد والرجم بأنها من بقايا البربرية . وأضاف بأن الشريعة لم تُقَنَّ في تشريع جامع بين دفتي كتاب مما يفضي إلى انبهاهم دروب القضاة فيها بالنظر إلى تعدد المذاهب والاجتهادات والأحكام . واختتم بقوله أن الشريعة ، كقانون سماوي مقدس ، لا تأذن بالتغيير .

ومن أشد ما يأسف له المرء أن هذا الاستشراق الداخلي ، الذي تمكن من صفوة القانونيين ، ممن هم على مذهب القانون الإنجليزي العام ، ترسب كصفدة سميكة حجبت عن القانونيين هؤلاء أفضل النظرات المهنية والمعرفية القانونية التي تبرع بها أساتنتهم وزملاؤهم من الإنجليز سواء في القضائية أو كلية القانون ممن انتهت عقود عملهم في السودان نتيجة لحصول البلد على استقلاله . فقد نصح هؤلاء القانونيون الإنجليز ، في مغيب شمس الاستعمار ، تلامذتهم وزملاءهم السودانيين أن يراجعوا جذرية إدارة العدالة في البلد من منظور أن مواطنيه قد أصبحوا مواطني أمة مولودة بعد أن كانوا رعايا في مستعمرة . وشتان بين الوضعين . ولم تستن الصفوة القلدة النصح إلا ضحى الغد . فهؤلاء القانونيون الذين استناموا لفكرة أن الإصلاح القانوني سيكون تطوريًا لا ثوريًا ، فقد فوجؤوا بالمطالب الثورية السياسية لتغيير القانون تطرق بابهم وتأخذهم على حين غرة .

من أولئك الإنجليز الناصحين الدكتور تويننق الذي كان محاضرًا بكلية القانون بجامعة الخرطوم في خمسينات القرن الماضي وستيناته. فقد كتب في 1957 م ، والاستقلال ما يزال طفلاً ، ينبه زملاءه وتلاميذه السودانيين إلى أن مقصديات السياسة ربما أملت عليهم تغييرات وإصلاحات قانونية قد يرونها فطيرة وعشوائية وما هي كذلك في نظر أهل السياسة . فالقانون لا يتطور فقط بالخطوة المدروسة البطيئة بل قد يتطور بالخطوات القافزة الثورية . وضرب تويننق مثلاً على ذلك بتركيا . فلم تأخذ تركيا أكثر من ثمانية أشهر لتغير شرائعها الموروثة بالقانون المدني المعمول به حاليًا والذي استعارته من سويسرا بعد ترجمة عجلى جدًا في 1926م. ولم يكن المهنيون القانونيون الأتراك سعداء بهذا الانقلاب التشريعي بالطبع . إلا أنه لم تكن بأيديهم حيلة . واتجه تويننق بنصحه إلى جهة أخرى . فقد جاءهم بخبر القوميين الأمريكيين غداة نصرهم على الإنجليز وحصولهم على استقلال بلادهم . فقد غالى هؤلاء القوميون جدًا في كراهية الموروث الإنجليزي في قانونهم . وقد بلغت بهم نشوة القومية حد الإضراب عن التمثل بأي أحكام إنجليزية ونادوا إما بتبني القانون الفرنسي أو القانون الروماني القديم . وخلص تويننق إلى أن للقومية وسكرتها أحكامًا نبه إليها بقوة صفوة القانونيين السودانية القائدة . فقد قال إنه شخصيًا لن يمتنع في هجر القانون الإنجليزي وتبني القانون المصري لكي يسكن إلى المشاعر القومية ، ويؤمن لها . وأضاف أنه سيقبل بالقانون المصري حتى وهو يعلم أن القانون المصري نفسه هو

إعادة إنتاج للقانون الفرنسي القاري . فمثل هذا القول ، على علته ، في قول توابنق ، مما يقضيه العقل والزمن طالما أرضى السودانين الذين سيحسون بأن تغييراً ملموساً قد وقع في حياتهم الثقافية وهويتهم العربية ، التي كانت في عفوانها آنذاك ، وأنه قد وقع في الاتجاه الصحيح . وتجدر الإشارة هنا إلى أن القانون المدني المصري قد جرى فرضه في السودان بواسطة نيميري بعد (15) عاماً من كلمة توابنق هذه . وقد كرهت الصفوة هذا الفرض كراهية شديدة ، ولم يكد يمضي عامان على فرضه حتى قتلته وهو ما يزال في المهد .

كان إهمال الشريعة في تنشئة القانون الحديث في السودان المستعمر والمستقل طعنة نجلاء لهذا التقليد القانوني ظلت تحقه بالمرارة . وقد أفسد علينا هذا الاحتقان مساعي بنا أمة مستقلة حقاً . فلم تتعود الشريعة على عهد إذلالها أن تكون مصدراً معترفاً به يأخذ منها المشرعون بقدر وياحترام في استنباط القوانين . ولما أفرغنا الشريعة من هذه العادة تحولت إلى تقليد معتكر المزاج ، شجاري ، شقاقي فرقنا في الأمة إلى مؤيد أعمى له وإلى معارض أعمى له . ومهما كان اعتراض البعض منا على القانون الموضوعي للشريعة فلا بد من الاعتراف أن الشريعة واحدة من الثقافات القليلة التي تعطي السودان الشمالي معناه ومبناه الرمزي والروحي . ولم يفعل الاستعمار وورثته في الصفوة القانونية بدقهم الإسفين المعروف بين الشريعة والقانون الحديث - إلا إضعاف الشريعة وتحجيمها حتى في اختصاصها المقتل كقانون لأحوال المسلمين الشخصية .

لقد جعلنا من الشريعة ، التي هي ثقافة وطنية وقانونية لشمال السودان ، تقليداً منقرضاً فولكلورياً وحرماناً من التفتح والنمو في إطار اختصاصاتها ومرجعيتها . فنصوص الشريعة ، في قول إدوارد سعيد في مضممار آخر ، قد فُرض عليها أن تعيش في فضاء استؤصلت منه الشوكة والقدرة على التطور . وقد دفع السودان الثمن باهظاً ومكلفاً للمحنة التي تعرضت لها الشريعة على عهد الاستعمار وما بعده كما رأينا .

الفصل الثاني

قِسْمَة مانوية

صراع القضاة المدنيين والشرعيين والتجديد الإسلامي

- 1 -

مقدمة

استصبحنا في حربنا ضد الاستعمار قناعة مفادها أن الاستعمار أنشأنا على غير تقاليدنا . ولم يكد ينزاح الاستعمار عن صدرنا حتى انقسمنا شيخاً حول المراد بتلك التقاليد التي حسبناها موضع اتفاق أول مرة . فقد ورد في الميثاق الذي صدر خلال ثورة أكتوبر 1964 ضد حكم نظام الفريق عبود 1958 - 1964 في السودان نص يقضي بتكوين لجنة تصوغ قوانين ملائمة لتقاليد السودان . والمعلوم أن القوانين السودانية ، فيما عدا الشريعة التي سارت على هديها محاكم الأحوال الشخصية ، مستمدة من القانون الإنجليزي ومشتقاته مثل القانون الهندي . ولم نكد نشعر في صياغة القوانين المؤسسة على تقاليدنا حتى شجر الخلاف بين الساسة وأهل مهنة القانون والعامة حول هوية التقاليد التي ينبغي التماسها لصياغة قانون جدير بالسودان . فقد رأى القانونيون ممن تدرّبوا في الجامعات المصرية أو ، من شغفوا بالقومية العربية ، بأن القانون المصري ورصفاءه في البلاد العربية هي بالحق التقاليد التي ينبغي أن نلحق بركبها . ورأت غالبية القانونيين الذين تدرّبوا في جامعة الخرطوم على معارف القانون الإنجليزي ، أن القانون السوداني ، على استمداده من القانون الإنجليزي ، هو إرث سوداني لم ينظر في وقائع سودانية فحسب ، بل استثمر فيه قانونيون سودانيون خيالاً ودرية وحساً بالعدل . وعلى اعتراف هؤلاء بأن أبواب تحسين القانون وتأصيله مفتوحة إلا أنهم ، وبذهن إداري واقعي ، دعوا إلى تفادي

القفر في الظلام بإطراح القانون الساري خلال أكثر القرن الماضي واستحسنوا أن يقع التأصيل والتحسين فيه . ودعت طائفة ثالثة ، في التماسها ضبط القوانين على التقاليد ، بالعودة إلى الشريعة كأصل لا مندوحة منه .

شكلت خصومة هذه التيارات القانونية ، أو هي ما تزال تشكل ، الفصل الأكثر سخونة وحيوية في الفكر السوداني المعاصر . فقد غلب فقه القانون على كل فقه آخر من سياسة أو أدب أو فلسفة أو اقتصاد أو عقائد أو - إذا تحرينا الدقة - اتسع فقه القانون لضروب الفقه الآخر تستجير بظله وتستعير منطقته وتكتسب مشروعيتها من وجاهته . وبلغ أسر هذا الفقه القانوني حدًا جذب إلى فلكه مسالة جنوب السودان التي هي باب كامل معقد في السياسة والإثنية .

لقد أوسع الباحثون الخطاب السوداني حول القوانين تحليلًا . وقد أغراهم صعود نجم الشريعة والجماعات الداعية لحاكميتها في معاش ومعاد العباد خلال عهد الرئيس نميري 1969 - 1985 وانعكاسات ذلك على السياسة السودانية . وقد قسم الدكتور إبراهيم محمد زين الباحثين الذين نظروا في تطبيق الشريعة في السودان إلى مدارس ثلاث هي :

1 - التاريخية الاستشرافية التي تنتظر لذلك التطبيق كامتداد طبيعي لتاريخ الإسلام في السودان الذي حجه الاستعمار 1898 - 1956 من بلوغ غايته إلى حين . وقد صدق إبراهيم حين رأي في هذه النظرة حتمية تاريخية ترد الظاهرة إلى أصول وأبنية صمدية فاعلة ما كفت عن الحركة إلا عادت إليها مستقلة عن تدبير الناس ومزاجهم .

2 - الوظيفية التي ترى أن النميري قد « استخدم » الإسلام لإخضاع المعارضين السياسيين . وقد أجاد إبراهيم حين وصف هذه المدرسة بأنها ، لفرط سوء ظنها بنميري ، هجائية مما ينعكس سلبيًا على مصداقية تحليلها .

3 - المدرسة السيكلوجية التي ترى في تطبيق النميري للشريعة مشروعًا يتوسل به نميري لخلاصه الخاص من محنته مع حلفائه الشيوعيين الذين انقلبوا عليه في

1971 . وهذه المحنة واقعة لا خلاف فيها وأثرها غير منكور ، ومع ذلك فمن العسير رد انبثاق الشريعة في السودان إليها .

وأحاول في هذا المبحث أن أحلل غلبة التيار الداعي لتأصيل القوانين السودانية على الشريعة على ضوء تاريخ القضائية السودانية ، بشقها المدني والشرعي ، في ظل دولة الاستعمار وما بعد الاستعمار . وقد رأيت في ذلك إطاراً تاريخياً وفلسفياً مناسباً للتعرف على سداد كثير من النظرات التي جاءت بها المدرسة الاستشرافية والوظيفية والسيكلوجية .

- 2 -

تدين الدراسات الرشيقة المعاصرة عن الاستعمار بفضل كبير لأراء فرانز فانون - الطبيب النفسي المارتينيكي الأصل - الذي ألهمته هبة الجزائر في الخمسينات ثورته على الاستعمار التي فصلها في كتبه الذائعة مثل معذبو الأرض (1961) و سجن سوداء واقفعة بيضاء (1952) . ويشقق الباحثون بشغف كبير نظريته إلى الاستعمار كصل في « هذيان الثنائية » الذي يصيب البلدان المستعمرة . فما يحل الاستعمار ببلد حتى يشقه إلى فضاءين : الفضاء الأوربي الذي له الأمر والقوة ومستودع القيم المستقبلية ، وفضاء « الأهالي » المغلوب على أمره ، المستضعف ومستودع القيم الأفلة . وقد وصف فانون هذا العالم « المزدوج » بأنه ملئوي نسبة إلى ماني ، صاحب الديانة الفارسية التي تعتقد في انقسام العالم إلى مفردات شر وخير وظلام ونور ، يدور بينها صراع درامي أزلي .

ويقول فانون إن الفضاءين الأوربي والبلدي متعارضان من غير سعى من جانبيهما لبلوغ أي شكل أعلى من الوحدة . فالصلح بينهما من ثالث المستحيلات لأن الفضاء الأوربي طفيلي . وهو يحذر متقفي المستعمرات من مغبة التماس مثل هذا الصلح لأن مصير الفضاء الطفيلي المحو والهلاك .

ما وطلت أقدام الاستعمار السودان حتى أسفر الفضاءان : الأفرنجي والبلدي

عن وجيهما في كل مناحي الحياة من تصنيف المدن حتى أنواع الأذية .

فقد ردت الإدارة الاستعمارية الاعتبار لمدينة الخرطوم ، حاضرة دولة الأتراك (1821 - 1885) والمدينة التي قُتل فيها غردون باشا - حاكم السودان الإنجليزي بُعيد بدء ثورة مهدي السودان في 1881. فقد جعلتها عاصمة للبلاد في حين قررت محو مدينة أم درمان - حاضرة دولة المهديّة التي تقع عبر النيل الأبيض من الخرطوم - وإفراغها من « أفواها اللامجدية » . ففي حين كانت الخرطوم ، حتى خلال الغزو مسرحاً لطقوس الذكرى والتبجيل للقديس غردون، كانت أم درمان عرضة للقصف والتأديب وتخييس قدر القديس الكاذب : المتمهدي . فقد صب الغزاة جام نيرانهم على قبة المهدي . فحين انشقت بفضل القصف ذهل الناس وكفوا عن التهليل وحتى الخيل صمنت عن الصهيل كما قال بابكر بدري في تاريخ حبلتي (1961) . ثم توالى قصفها حتى سويت بالأرض وقذفوا بما تبقى من جثة المهدي في النيل ، واحتفظ كتشنر برأس المهدي . وحتى ونستون شيرشل ، الضابط في الحملة لغزو السودان ومؤلف حرب النهر ، عاب على كتشنر هذا الاستخفاف بقداسة الموت وقال : إنه من سوء طالع السودان أن أول أعماله غزاته المتحضرين وحاكمه الحالي هو أن تُمسح بالأرض البناية المرتفعة الوحيدة فوق هذه المنازل الطينية الواطئة .

وعَبّر النهر في الخرطوم ، وفي اليوم الثالث للغزو ، كانت طقوس تبجيل غردون تجري على قدم وساق . ففي خرائب قصر حاكم السودان ، حيث قُتل غردون ، انعقد قداس ، عُزف فيه السلامان البريطاني والمصري ، ورفع فيه علما دولتا الاحتلال : بريطانيا ومصر وتليت الصلوات والأناشيد وآيات الإنجيل لروح غردون . وصحب إعادة بناء الخرطوم تجاوزات لم يقبل بها حتى الرأي العام الإنجليزي . فقد أصر كتشنر أن تواصل القطارات نقل مواد البناء للخرطوم في حين كانت الحاجة ملحة لاستخدامها لنقل المؤن إلى المديرية التي ضربتها المجاعة .

وسار على « أم درمان » منذ ذلك الحين اسم « العاصمة الوطنية » . وقس على ذلك انقسام سوق الخرطوم إلى « أفرنجي » و « عربي » وحاكة السوق إلى «

أفرنجي» و «بلدي» ودور التعليم إلى «مدارس» و «خلاوي القرآن» أو «كلية» و «معهد ديني». وتحول هذا المعمار المئوي إلى عقيدة. فالانتقال من الفضاء البلدي إلى الأفرنجي لا يتم إلا بتأهيل وطقوس. فقد ذكر محمد إبراهيم أبو سليم أنه لما عاد اسماعيل الأزهرى، أول رئيس وزراء سوداني، من بعثته من الجامعة الأمريكية في بيروت عام 1930 خلع جبته وتزيأ بالبدلة الأفرنجية. ولم يعد الناس يخاطبونه بـ «شيخ إسماعيل» بل بـ «إسماعيل أفندي».

وكل الشاعر عبد الله عبد الرحمن قد داعب الأزهرى في حفل وداعه قبل سفره حول مسألة الزي هذه حين توسط الأزهرى الحفل بجنبته وطربوشه المغربي. وقال الشيخ عبد الله:

يا ليت شعري إن أتى عكداً وقد رمى القفطان في زاوية

يظلّ في بذلته رافلاً أم يستعيد الجبة الزاهية ؟

ارجع لما كنت فيما مضى شيخاً له أثوابه الضافية

ولم ينتصح الأزهرى الذي ما عاد حتي "رمي القفطان في زاوية" ورفل في بدلة اختار لها قماش الدمور البلدي في أحيان كثيرة.

وبلغ هذا المعمار المئوي أحياناً حد الهزيان والسخف. فقد فرّق الاستعمار حتى بين الأحذية. فالأفرنجي فيها «جزمة» والبلدي فيها «مركوب» ولبسهما محكوم بأعراف. فقد ذكر الطيب بابكر «المتظاهر» - لكونه من الذين شاركوا في مظاهرات ثورة 1924 ضد الإدارة الاستعمارية - أن الاستعمار أجبر الأعيان السودانيين على خلع «مراكيبهم» قبل دخول مكاتب الإداريين البريطانيين في حين كان بوسع لابس «الجزم» من المتعلمين السودانيين الدخول بأحذيتهم. وقد روى يوسف بدري، عميد كلية الأحفاد الجامعية، هذه الواقعة من ذكريات صباه وتلمذته في المدارس الحديثة، وهي غالية في عقيدة الاستعمار المئوية وابتذالها. فقد لبس يوسف على عهد الطلب «جزمة» ولقبة مفتش المركز فاستكثر المفتش عليه ذلك، ورده إلى داره ليلبس مركوباً يعود به إلى المدرسة. وحين بلغ يوسف المدرسة

بمركوبه وجد مفتش المركز قد استعرض المدارس في طابور يفتش أحدى التلاميذ . فمن وجده بـ « جزمة » طرده حتى يحتذي مركوباً ومن وجده بـ « مركوب » استبقاه . وطفح هذا المعمار المناوي في حيز الثقافة في مرفقين هما المعارف والقضائية . أما التعليم فقد انقسمت المدارس فيه إلى حديثة تدرس العلوم العصرية وأخرى تقليدية في معاهد علمية تدرس علوم العربية والدين الإسلامي وسنفضل الأمر في الفصل السادس . وانقسمت القضائية إلى قسم مدني وآخر شرعي ، فالقسم الشرعي ، الذي اختص بتطبيق الشريعة الإسلامية في أحوال المسلمين الشخصية وفقاً لقانون صادر في 1902 ، نشأ أيضاً في سيطرة القضاة لترك ما للأهالي للأهالي خشية استفزازهم . والقسمان ، في نظر مولانا عبد الرحمن شرفي ، ليسا مجرد تخصصات قانونية ولكنهما عالمين منقطعين . فالقضاء المدني عصري قائم على نظر وإجراءات دقيقة بينما يطل عليك القضاء الشرعي وكأني نبع من القرون الماضية . فحاكم الشريعة عندما لم تكن بحال هي الشرع أو محاكمة بل هي الشريعة ومحاكمها كما أراد لها الإنجليز أن تكون . وقد رتب الاستعمار الجزاء بحسب الانتماء إلى أي من القضاة . فقد قال مولانا صديق عبد الحي (1991/8/1) ، أن الاستعمار قدر مرتباً للقاضي الشرعي ومدرس اللغة العربية وخريج المعهد الديني أقل من صنوهم في القضاء المدني ومعلم المواد الحديثة . وكان يحضر لقاءنا مقني سابق ما ذكر الإنجليز حتى قال : عليهم اللعنة . ومن زاوية اللغة كان القسم الشرعي إقليماً تسود اللغة العربية في تعليم القضاة ولغة المرافق والحكم بينما كانت اللغة الإنجليزية هي شارة فخر القسم المدني من القضائية ورمز سيادته .

يعد العلمانيون المتأخرون وجمهرة من الباحثين نشأة وإنجاز المحاكم الشرعية ، التي أنشأها الاستعمار في بداية هذا القرن للفصل في مسائل الأحوال الشخصية للمسلمين ، آية في توفيق سياسة الإدارة البريطانية في السودان في الكف عن التدخل في شؤون رعاياها المسلمين . ووجد العلمانيون خاصة توفيق الإنجليز بفصل الدين عن الدولة سابقة أو تقليداً يحتنونهما في بناء دولة ما بعد الاستعمار العلمانية . ونادراً ما عرض أولئك العلمانيون هذا الزعم الاستعماري باحترام الإسلام إلى الشك العلمي

الذي يأخذ بعين الاعتبار خطاب الجماعة ذات الشوكة عن مآثرها بغير عجلة أو تأمين .

فالقول بعناية الاستعمار بأي مظهر فكري لرعاياه ، في ظل معارفنا المتجددة عن القوة والضبط الثقافي ، التي عممها ميشال فوكو وادورد سعيد ، لا يخلو من شبه سبيلسة أملته على قائلة أولاً وعلى من رددته أو صدقة ثانياً . وقد نبهت كارولين فلوهر لوبن في كتابها المميز ، الشريعة والمجتمع في السودان (1987) إلى سياق الجبر الاستعماري الذي نشأت فيه قوانين الشريعة . وأظهرت مع ذلك استحقاقاً لمساهمة الفكر الشرعي كما سيرد في الفصل التالي من الكتاب . فعلى تأمينها على الضغوط التي مارسها الاستعمار ليصبح الشريعة بنظرته إلا أنها أثبتت على مبادئ الشريعة مثل التخيير والتلفيق واعتبار المصلحة التي انتهت بالقضاة الشرعيين إلى قوانين مستنيرة وتقديمية للأحوال الشخصية وإلى تطبيق إنساني رفيع لها .

وأول مظاهر الجبر الاستعماري هذه هو ما خوله الاستعمار لنفسه ليقرر منزلة الشريعة في حياة رعاياه المسلمين . فقد قصرها على أحوالهم الشخصية من زواج وطلاق وميراث ونفقة وحضانة ووقف ونفاها عن حياتهم العامة في ضروب المعاش الأخرى . وهو قرار عشوائي ينم عن امتلاك وممارسة للقوة السيلسية أكثر من كونه رأياً صالح في قصور الشريعة في الفصل في المسائل المدنية والجنائية كما ورد في الفصل الماضي . وهكذا برزت المحكمة الشرعية لحيز الوجود بقانون أعرج للفصل في المسائل الشخصية لجماعة مغلوب على أمرها . وقد سماها المرحوم محمود محمد طه « محكمة ملية » أي أنها محكمة أهل ملة أو ديانة مستضعفة . وقال خلف الله الرشيد ، رئيس القضاء في أكثر المبعينيات وبعض الثمانينات ، إن الشريعة كانت في نظر الإنجليز عرفاً للمسلمين وأخضعت لما تخضع له الأعراف فهي تطبق فقط إذا لم تخالف القانون أو الطبيعة الإنسانية أو قانوناً محلياً نافذ المفعول .

لقد قبل فكرنا القانوني العلماني حقائق القوة التي عطلت حكم الشريعة في غير الأحوال الشخصية بغير اشتباه . فمنصور خالد مثلاً مطمئن للغاية إلى أن القانون السوداني لغير الأحوال الشخصية ، المستمد من اللوائح والسوابق القضائية الإنجليزية

والهندية ، قد قارب عدل الشريعة أو قصر دونه بقليل . فحين تناول إنجاز اللجنة التي كونها الرئيس نميري في 1977 لمراجعة القوانين السائدة في البلاد آنذاك حتى تتناسب مع تعاليم الدين الإسلامي ، ذكر ، بغير قليل من المبالاة ، أن اللجنة لم تجد غير 12% من تلك القوانين أما تعارضت أو حوت شبهات إيدلوجية معارضة أو اشمملت على مواد مخالفة للشريعة . وهذا منطق إحصائي مشكوك النفع في خطاب الذهن الديني الذي يعتقد في وحدة شريعته والتي ينهار بنيانها المرصوص إذا تداعى حجر فيها ناهيك أن يكون هذا الحجر كبيرة من الكبار كإلحاح الربا والخمر أو الميسر في قانون المستعمرين الموروث .

لا يفسد القوة شيء مثل البداة . ولذا سارت « انظروا مليكنا العريان » التي قال بها طفل غريب لم يحجبه جاه والملك عن رؤية الملك عارياً في حين رآه الموطؤون بالجناب السلطاني كاسياً . والطريقة التي دفع بها منصور خالد عن القانون السوداني الساري على عهد الاستعمار تواطؤ مع السلطان واستصحاباً للقوة لا نطحا لهما لأن الأمور عند الناظر بطريقة منصور خواتيم لا بدايات . ولا يزلزل العتو والجبر مثل إرساء الأسئلة في مبادئ الأمر لا عواقبه . وهذا ما استطرفته في حديث قديم لزكي مصطفى في كتابه القانون العام (1970) عن منزلة الشريعة في دولة الاستعمار في السودان كما مر . فقد تساءل زكي لماذا استبعد الاستعمار تبني تنقيح وملاءمة الشريعة الإسلامية خلال صوغه للقانون الجنائي قبل أن تُبَسَّط وتبني القانون الهندي . ورأي زكي أن جريزة الاستعمار أبلغ لما تعامى عن الشريعة الإسلامية في صوغ القانون المدني . فقد انصرفت الإدارة الاستعمارية عن الشريعة والقانون المصري الأوروبي القاري وحتى القانون الإنجليزي ، وهي القوانين التي لا غناء عنها كمصادر للقانون المدني السوداني . وقال أنه لم يكن للشريعة آنذاك طاقم قانوني ضليع في شؤون المعاملات التجارية ولم يكن بوسع البريطانيين الاقتراب من الشريعة لحاجز اللغة والدين . كما تفادت الإدارة البريطانية في السودان القانون المصري لأن استمداده من القانون الفرنسي قد شابته أخطاء لا شفاء له منها . ولم يكن من رأي تلك الإدارة الأخذ من القانون الإنجليزي لأنه من غير الجائز استنباط قانون لبدائيين في

السودان من قانون للصفوة المتحضرين . ولذا وجهت تلك الإدارة طاقمها القانوني المحدود في الإدارة والقضاء ليفصل في المسائل المدنية مبتدعاً وملتمساً بوجه عام أقباس (العدالة والمساواة والوجدان سليم) . وهي صيغة عريضة لن يجد حتى المسلم صعوبة في قبولها طالما اعتقد أن الشريعة هي المثل الأعلى للعدالة والمساواة والوجدان السليم . وحتى بعد الاستقلال لم يتزحزح القضاة عن فهمهم أن القانون المتوقع منهم تطبيقه هو القانون الإنجليزي . وقد خرج القضاة لاحقاً عن القانون الإنجليزي نوعاً فنظروا إلى السوابق الهندية أو السودانية التي توافرت بعد صدور المجلة القانونية السودانية . وهو خروج عن وليس إطاراً للقانون الإنجليزي . واستغرب زكي للطريقة التي فهم منها القضاة الإنجليزي في السودان ، والقضاة السودانيون معهم ومن بعدهم أن صيغة العدالة المساواة والوجدان السليم هي تحويل تام لهم لتطبيق القانون الإنجليزي في السودان . وعليه فقد فقدت الصيغة معناها وأضحت اسماً آخر للقانون الإنجليزي . وبذا قعد القضاء السوداني عن النفاذ إلى العدالة في الشريعة أو الأعراف ليستوعب التقاليد والممارسات السودانية في القانون المدني .

ولم يقبل زكي بالقول أن حاجز اللغة ربما حال دون القضاة الباكرين والالتفات إلى الشريعة والأعراف السودانية لتوافر أو إمكانية توافر التعريب والمعربون حتى على تلك الأيام . بل كان أول ما أنشأه الإنجليزي ديواناً سموه قلم الترجمة . ويختتم زكي قوله بأن استبعاد الشريعة والأعراف من أصل القانون السوداني لم يرق على مقدمات أو تبرير ولذا فالنقص في الذين أهملوا اعتبارهما وليس أصلاً فيها . وقد فصلنا مسألة زكي هنا بعد أن أجمالناها في الفصل السابق .

في تخفيض الشريعة إلى عرف للأحوال الشخصية للمسلمين حجبٌ للمحكمة الشرعية عن العلاقات القانونية ، في قول كلف تومسون ، الناشئة عن تعقيدات المجتمع التجاري والصناعي الحديث ، أي عن الحياة السياسية والاقتصادية العامة التي تتقرر فيها مسائل الجاه والنفوذ . وفي هذا إضعاف للمحكمة الشرعية في نظر المسلمين أنفسهم الذين يخوضون في المضمار العام كسبين أو خاسرين . وعرض

هذا التخصص « الأسري » قضية الشرع إلى ألوان من الاستفزاز . فقد نعى مولانا مجذوب كمال الدين ، قعود القضاء الشرعي عن اقتحام عالم خلافات القبائل وسياساتها وصلحها وهي العوالم التي اقتصرت على القضاء المدني . ولذا قال مولانا عبد الرحمن شرفي إن القضاء الشرعي لم يكن سوى قاض وإمام جماعة لم يلتحم بالمجتمع في سياسته واقتصاده التي احتكرها الإنجليز وقضاة المدنيون . ولذا قرع منصور خالد القضية الشرعيين في حوار مع الصفوة (1972) حين رآهم ضمن الجماعات الداعية للدستور الإسلامي فيما بعد أكتوبر 1964 قتلًا لهم ما شأكم والسياسات وأنتم مجرد قضية أنكحة وميراث . وهي كلمة غليظة أحسبه اعتذر عنها في كتابه اللاحق **التميري وتحريف الشريعة** (1986) حين أشاد بالأدوار السياسية والأخلاقية للعديد من قضاة الشرع السودانيين . وعلى اعتزاز قضية الشرع بهيبتهم بين عامة الناس إلا أن تلك الهيئة تتحول إلى نوع من القيد بشذوذ علانها على مكلف الحياة الحديثة . فقد حكى لي مولانا مجذوب كمال الدين أنه كان طوال شبابه يمارس لعبة كرة القدم منافسة أو هواية . وما منعه من الاستمرار فيها إلا قول واحد من جمهور المتفرجين له ذات يوم ، وقد رآه يقترب من المرمى ، « انكحها يا مولانا، دخلها بيت الطاعة » ، ووجد مولانا في تعليق المتفرج فكاهة حامضة .

وترتب على ذلك أن استقل الذكور المسلمون المحكمة الشرعية بالنظر إلى كونهم هم الذين يخاطرون في الحياة العامة ويحملون خصوماتهم إلى المحكمة المدنية . وقد سموا المحكمة الشرعية «محكمة النسوان» حين رأوا اقتصارها على المسائل الشخصية ، في نزاعات هم فيها - كأزواج وآباء - الخصم المسبب والأقوى بحكم الولاية في العائلة وبحكم الأعراف الاجتماعية التي تغريهم أحيانًا بابتذال تلك الولاية ، وهو ابتذال غالباً ما ردتهم المحكمة الشرعية عنه . بل وجدوا في قيام المحاكم الشرعية في أريافهم بديلاً خطراً لمجالس صلحهم وأجاويدهم التي هم فيها - كجنس - الخصم والحكم . فلربما لجأت نساء لم يرضين بأحكام تلك المجالس إلى المحكمة الشرعية . وقد روى أبو رنات ، أول رئيس للقضاء في السودان ، عن امرأة من إحدى بوادي السودان ، وهي البوادي التي لا ثورث أعرافها المرأة ، لجأت إلى المحكمة الشرعية في الخمسينات وحكمت المحكمة لها بإرثها المستحق . وقد أذهل هذا الحكم

الناس الذين استغربوا جسارة المرأة واستغربوا حكم المحكمة لها . وقد حكمت محكمة شرعية أخرى في « الشرط » ، وهو في عرف البادية السودانية بقر يوهب للزوجة يكون لها منه عائد لبنها ، إلا إذا ولدت استحققت البقر ذاته . وعدت المحكمة الشرعية الشرط مهراً مستحقاً للمرأة ولدت تلك المرأة أم لم تلد طالما لم يدون الشرط في عقد الزواج . وسنفصل في المسألة في الفصل التالي من الكتاب .

وعلاوة على ذلك فقد أضعفت الإدارة الاستعمارية المحكمة الشرعية من وجوه أخرى هي : أولاً : تجريدها من القوة ورموزها بمنعها من تنفيذ الأحكام الصادرة منها وإيكال أمر التنفيذ للمحكمة المدنية . وثانياً : التضييق عليها حتى في حدود اختصاصها في الأحوال الشخصية .

قصد الاستعمار من تجرييد المحكمة الشرعية من سلطة تنفيذ أحكامها أن يكون له الحق والفرصة للتعقيب على تلك الأحكام . ففي أحكام رد المرأة الناشز ابتدع الإنجليز قاعدة أن يردها القاضي المدني أو مفتش المركز الإنجليزي ثلاث مرات ، يبطل بعدها الحكم الشرعي بالرد حتى يرفع الزوج قضية جديدة . واحتج القضاة الشرعيون على هذه « البدعة » في حين لجأت النساء المتهمات بالنشوز والمطلوبات لبيت الطاعة إلى المحكمة المدنية لشكوى الرجال للضرر . وتحسباً لتدخل المحكمة المدنية ، المختصة بالقانون الجنائي ، بقرارات جنائية في محيط الأسرة ، التي هي اختصاص المحكمة الشرعية ، لم تكن المحكمة الأخيرة تأخذ في الاعتبار أي حكم جنائي صادر عن المحكمة المدنية النافذة في قضايا الطلاق المرفوعة من الزوجة لأذى جسدي وقع عليها من زوجها . وكانت المحكمة الشرعية ، بإهمال أحكام المحكمة الجنائية في مسائل الأحوال الشخصية ، لا تريد أن يشمل تعريف الجناية القدر المقرر من قبل الشريعة لتأديب الزوجة أو معاقبة زوج القاصرة كمغتصب .

أما وجوه تضييق الإنجليز على قانون المحكمة الشرعية فقد كانت من جهة السلطة الممنوحة للسكرتير القضائي الإنجليزي ، الذي هو رابع أربعة في مجلس الحاكم العام ، للتصديق على كل تشريع صادر من قاضي القضاة الذي يقف على رأس هرم المحكمة الشرعية . ومن جهة أخرى فالقانون المدني لسنة 1900 قيد المحكمة

الشرعية بوجوه لاستقامة لها شرعاً . فقد اختص القاتون المحكمة الشرعية بالنظر في النزاعات الأسرية التي طرفا الخصومة فيها مسلمان على ضوء الشريعة أو الشريعة التي عدلتها الأعراف . ففي قصر اختصاص المحكمة على خصومة الطرفين المسلمين استبعاد من صلاحية المحكمة للبت في النزاعات التي يكون أحد طرفيها مسلماً في الزوجات المختلطة . والمعنى الصريح لهذا التخصيص كف المحكمة الشرعية عن منع زواج المسلمة من غير المسلم ، وهو الهدي القرآني الملزم . أما قول القاتون بشرعية معدلة بالأعراف فهو ما يعده المسلمون ، في كلمة للسيد لنا تالي أكولاوين - أستاذ القاتون السابق بجامعة الخرطوم- ليس إساءة للإسلام فحسب بل واحداً من أمر مخلفات الاستعمار التي ينبغي محوها لأنه لا سبيل للمسلمين المستقيمين أن يقبلوا للشريعة الغراء المنزلة أن تحورها أو تحسنها أعراف البشر . ومن الجانب الآخر ، ولاعتداد الاستعمار بمهمته التمدينية ، جردت المحكمة الشرعية من صلاحية النظر في مسائل المواريث بين الرقيق المحرر وأسيادهم وكل المتعلقات القانونية المتصلة بالرقيق السابقين .

نلمس في أبواب التضييق أنفة الذكر كلها سوء ظن مرموق من قبل الإنجليز بعدالة الشريعة تجاه المرأة ، وغير المسلم ، والرقيق . وهو سوء ظن لم يقم عليه دليل في تاريخ التشريع الإسلامي في السودان خلال القرن الماضي في الذي رأيناه من وصف كارولين لهذا التشريع بالاستتارة والإنسانية والتقدمية . ففي شأن النساء راح التشريع في السودان بين آراء المالكية والحنفية بشأن الولي في الزواج . فالمنشور الشرعي لعام 1900 أخذ برأي الحنفية الذي يعتبر رأي الفتاة في الزواج على خلاف رأي المالكية الذي تم الأخذ به في منشور صدر عام 1933 ، وعاد التشريع في 1960 إلى رأي الحنفية أخذاً في الاعتبار مطلب الحركة النسائية النامية التي طالبت بوجوب أخذ رأي الفتاة في أمر زواجها . وقدرت كارولين أن المحكمة الشرعية كانت سبّاقة في منشورها لعام 1915 باعتبار الضرر الجسدي أسساً للطلاق البائن . وفي مسألة الحضنة أخذ منشور عام 1932 برأي المالكية الذي توسع في حق المرأة في حضنة الأطفال حتى البلوغ بالنسبة للولد وحتى الزواج بالنسبة للبنت في حين تعطي الحنفية حق الحضنة للأب إذا بلغ الولد سبع سنوات والبنت إذا بلغت تسع سنوات .

وفي حكم فاصل جيد قضت المحكمة الشرعية في أمر من دقائق الرق : فقد أخذت برأي المالكية لتزوج فتاة رفض أهلها تزويجها من رجل أصله في الرق « العرق » يجعله غير كفاء لها وخلافاً للحنفية ، فالمالكية - التي هي قوام التشريع السوداني - تقصر الكفاءة على الدين في حين تأخذ الحنفية بالكفاءة في الوظيفة ومنزلة العائلة والأصل والحرية إلى جانب الدين . وكانت المحكمة الشرعية قد قضت منذ 1936 أن زواج الأمة المحررة من سيدها لا يستقيم بغير استيفاء موافقتها . وهذه مواقف منبئة أن بوسع الشريعة لا أن تكون شديدة الحساسية لقضايا عصرها فحسب بل تمتعها بمرونة في المناهج والمصادر لترصد حساسيتها تلك . فقد رأيناها تستعمل مناهج التلقيق والتخيير لتراوح بين مدارس التشريع الإسلامي تأخذ من كل ما يناسب الزمن وعدل الشرع .

وسننتقل من هنا إلى دراسة سوء ظن الاستعمار بالشريعة حين اضطرب الاستعمار حيال الشريعة كتقليد ثقافي قانوني سوداني والطرق العديدة التي حاول تفادي هذا التقليد حين رتب محاكم الإدارة الأهلية في آخر العشرينات . غير أننا سنعود إلى أوجه غلب المحكمة الشرعية في ظل دولة الاستعمار وما بعده في الفصل القادم من الكتاب .

- 3 -

اعتاد الكتاب إعطاء الفضل للدولة الاستعمارية في احترام شعائر ومشاعر المسلمين الدينية لأنها كفت عن التدخل في خاصة أمرهم . وقد فلت على هؤلاء الكتبيين أن اليد التي رتبت هذه السماحة تجاه الإسلام هي نفسها التي احتفظت لنفسها بحق حشر نفسها في الشأن المسلم متى ما اقتضى الأمر .

إننا هنا حيال نموذج كلاسيكي لما سماه هومي بلبا ، الأكاديمي الهندي المرموق بجامعة شيكاغو بـ « اللغو الاستعماري » الذي تأسس على أن الاستعمار كيان عجيب الأزواج . فأصله في أمة قائمة في الديمقراطية وأعرافها بما تكفله من حقوق شتى من

بينها الفصل بين الحياة العامة والخاصة والدين والدولة . ومن الجهة الأخرى فالاستعمار دولة مفروضة من علٍ على جماعة من الناس ولذا كانت اعتبارات الأمن وفس الأنف والحجر مقدمة على ما عداها من الاعتبارات . فهو آية التمدن وشكلتها وإذا تعرض أمنه للخطر - وما أكثره - انقلب على التمدن ، وحنث ، وبطش . فالسلوك الحضاري الذي يستمد الاستعمار من أصله في أمة ديمقراطية لا يلبث إلا قليلاً ثم ينقلب إلى عادة القوة والرقابة والتجسس والوسوسة التي هي عادة الدولة الغريبة المفروضة فرضاً .

سنعرض في هذا الجزء العلاقة التي رتبها الإدارة الاستعمارية بين المحاكم الشرعية ومحاكم الإدارة الأهلية في آخر عشرينات وأوائل ثلاثينيات القرن الماضي كضرب من ضروب اللغو الاستعماري . وسنرى كيف أن الإدارة الاستعمارية حين اقتضتها دواعي الإمبريالية لإنشاء الإدارة الأهلية لحكم السودان بأقل تكلفة (وأكثر كفاءة) لم تكثر لالتزامها الكتشنري بعد التدخل في الشؤون الخاصة بالمسلمين . فقد منح الاستعمار الإدارة الأهلية صلاحية النظر في القضايا الشخصية للأهالي وهي القضايا التي كانت حكراً للمحاكم الشرعية قبل نشوء نظام الحكم الأهلي للقبائل . وتوافق هذا مع شروع الاستعمار في تصفية المحاكم الشرعية التي نشأت أول مرة رمزاً لاحترام المستعمرين للمسلمين . وسنحلل هذه الحالة من اللغو الاستعماري من وجهين :

1 - كيف غلب منطق القوة الإمبريالي البريطاني على منطق جدل الأمة البريطانية المتمدنة كما سنرى في المكاتبات التي جرت بين قاضي قضاة السودان ومرووسيه ورؤسائه الإنجليز والتي أثار فيها القاضي اعتراضات شديدة على سياسة تفويض المحاكم الأهلية النظر في مسائل الأحوال الشخصية .

2 - سنشير إلى البؤس الذي انتهى إليه الشرع الإسلامي ، كتقليد ثقافي وطني ، من جراء تفكيك أوصاله وقطع الحوار بين مكوناته في دراما النزاع بين المحكمة الشرعية والمحكمة الأهلية .

في عشرينات القرن الماضي تحولت حكومة السودان من الحكم مباشرة بواسطة طاقمها الأجنبي إلى الحكم غير المباشر المستعلن عليه بأعيان من الأهالي . وليس هذا مقام الخوض في هذه النقطة في أسلوب الحكم . ويلزمنا التنويه إلى أن خطة الحكم غير المباشر اقتضت منح محاكم الإدارة الأهلية حق النظر في أحوال الرعايا المسلمين الشخصية . وهو نظر اقتصر حتى ذلك الوقت على المحاكم الشرعية . ووصفت الإدارة الاستعمارية الشريعة التي ستتعلقها المحاكم الأهلية بأنها الشريعة كما يفسرها العرف . والأدهى من ذلك كان الغرض من تحويل المحاكم الأهلية النظر في أحوال المسلمين الشرعية هو سحب المحاكم الشرعية بالتدرج من مناطق القبائل .

لم تكن الإدارة البريطانية تدرى دلالات ما تعنيه بالشريعة المُفسَّرة بالعرف . ولم تكدر تقرر هذه الشريعة قانوناً المحاكم الأهلية حتى وجهت مفتشي المراكز لمساعدتها في إجلاء ما عنته بتلك العبارة . ومهما يكن فقد جرى تنبيه حكومة السودان باكراً في 1927 أنه إذا تبين العرف عن القانون الإسلامي الذي تطبقه محاكم الشريعة فلن القانون الأخير هو الأعدل في كل الأحوال . ولم تر الحكومة في خاتمة المطاف وجهة في تعريف هوية الشريعة التي تطبقها المحاكم الأهلية حتى لا تصدم المسلمين الخاضعين لتشريعها ، الذين استقر غدهم أنهم على الإسلام الصحيح ، بنسبة شريعتهم إلى العرف . واضطراب الحقوق بين الشريعة والعرف لجاج . فالشريعة تستصحب العرف الذي لا يخالف نصاً قرآنياً أو سنة عن الرسول . فقد ورد أن الفقهاء المسلمين كانوا يستأمنون بخبرة ومشورة أهل الصناعات والحرف قبل إصدار أحكام متعلقة بأعمالهم .

إن أكثر ما يورط الاستعمار في اللغو الاستعماري هو استعلاء القوة لا استعلاء الجهل . وسنرى في تحليل مراسلات قاضي القضاة والسكرتير القضائي للمحاكم العام في السودان كيف أن مخايل القوة وصلفها قد حجب من الإدارة الاستعمارية أن ترى في الفكرة وجاهتها لا منزلة قائلها .

لم تقع سياسة تحويل المحاكم الأهلية النظر في قضايا الأحوال الشخصية للمسلمين لقاضي القضاة . فكتب رسالة طويلة للسكرتير القاضي يعبر عن ما ساوره

من مخاوف حيالها . وأكثر ما أزعج قاضي القضاة في هذه السياسة القيود التي وضعت على المحاكم الشرعية في النظر في القضايا الشخصية . فقد اتجهت السياسة في طور باكر إلى كف المحكمة الشرعية عن النظر في قضايا الأحوال الشخصية إلا إذا طلب المتقاضين معاً من المحكمة الفصل في خصومتها . ثم عدلت الإدارة هذا إلى القول باختصاص المحكمة الأهلية دون المحكمة الشرعية بالفصل في الحقوق إذا طلب أيّاً من المتقاضيين ذلك . ثم عدلت السياسة إلى اشتراط موافقة المتقاضين معاً كتابة قبل أن تختص المحكمة الأهلية دون المحكمة الشرعية بالنظر في خصومتها . وقد رأى قاضي القضاة في مثل هذه السياسة ، والتي جرى تعديلها مراراً لإرضاء القضاة الشرعيين ، تحريجاً على المحكمة الشرعية لأنها على تعدد الصياغات طلبت من المحكمة الشرعية أن لا تحرك قضية شرعية ما بدون الاستيثاق من أنها ليست معروضة أمام محكمة أهلية .

وستجاوز عن محتوى اعتراضات قاضي القضاة مكتفين بقول السكرتير القضائي بأنها « معتدلة وفي غاية الذكاء » في باب تأثيرها على نفسه وقوة عارضتها . ولم يتورع هذا السكرتير ، الذي هزت حجج قاضي القضاة الأرض من تحته ، من الاعتراف للسكرتير الإداري للحاكم العام بأنه حبيب الرد على القاضي عسيراً أول وهلة . غير أنه حين عاد إلى المسألة مرة أخرى وجد في نفسه القوة والمنطق للرد عليه . ولبيان اللغو الاستعماري سنركز في تحليلنا لرد السكرتير القضائي على بلاغته من حيث الحيل والعدة والقوة أكثر من تركيزنا على محتوى الرد نفسه . وفي واقع الحال فقد قصد السكرتير القضائي أن يكون رده مدججاً ببلاغة القوة ليردع قاضي القضاة ويخيفه ببلاغة الوعيد والتهديد .

لعل أوضح دلائل بلاغة القوة في رد السكرتير القضائي هو سعيه إلى استرداد التراتب الوظيفي بين السكرتير القضائي ، الرئيس ، وقاضي القضاة ، المرووس . وقد سلك إلى ذلك جملة مسالك . أولاً : سمى الجهات العليا ، بما في ذلك الحاكم العام ، التي استخارها قبل أن يصوغ رده لقاضي القضاة . وهذه حيلة بلاغية ليقول السكرتير القضائي للقاضي إن مسألة تفويض المحاكم الأهلية شيئاً من الشريعة ما هو إلا جانب

واحد من سياسة عليا قصدت بها الحكومة أن تكل للأهالي في القطر سلطة أوسع في إدارة شئونهم بأنفسهم . وكأن السكرتير القضائي يوحي هنا أن القاضي الذي أسفر عن ذكاء مفحم في نقد مفردة التشريع غلبت عنه أشياء في الإطار الأوسع للسياسة التي اعترض على مفردة واحدة منها .

ثانيًا : وبعد أن استنقاهم للسكرتير القضائي ميزان التراتب الوظيفي ، في حين قصر عنها قاضي القضاة المرووس ، اتجه إلى نسبة اعتراضات القاضي على السياسة المعلنة إلى سوء الفهم . فقد توفرت للسكرتير القضائي ، بفضل استخارته للطبقة صاحبة الرأي والمبادرة من الإنجليز ، أوجه من السياسة غابت عن القاضي . فالسكرتير القضائي ، بواقع مركزه القيادي ، واقف على كل جوانب سياسة الإدارة الأهلية حتى يكون في مقدوره شرحها بشكل واف وواضح لقاضي القضاة .

ولم يخف السكرتير القضائي أنه أراد برده المدجج هذا أن يجعل قاضي القضاة يخضع لسياسة الحكومة . فلم يترك للقاضي سببًا ليحسب أنه بمقدوره أن يكسب شيئًا بالاعتراض على السياسة طالما وضح له أنها سياسة متفق عليها في أعلى هرم الإدارة . وحين اختار السكرتير القاضي لقاضي القضاة دور الجاهل بالسياسة المحتاج للشرح والبيان قرر له سلفًا أن يبدأ بتنفيذها متى فهمها لأن هذه السياسة العليا ستتحقق فقط إذا ما فهم مقاصدها المرووسون . وكتب السكرتير القضائي لقاضي القضاة :

إنني مسؤول مثل سيادتكم وعلى كل موظف كبير في الحكومة أو رئيس وحدة ومصلحة ، أن يستوثق أن السياسة المقررة من قبل الحكومة قد جرى تنفيذها في روحها وحررها معًا ، وبإقبال دائب ، بواسطتنا وبواسطة أولئك الذين نحن عنهم مسؤولون ... حتى لا يحملنا سعادة الحاكم مسؤولية الفشل من جراء سوء الفهم .

وتميز رد قاضي القضاة على السكرتير القضائي بكبرياء وحيد وهو إصراره أنه لم يخطئ فهم سياسة الحكومة مما يجعل شرحها له نشاطًا زائدًا ورديًا . فقد جاء في رده أن الآراء التي صدرت في خصوص اشتراك محاكمه الشرعية والمحاكم الأهلية في اختصاص قضايا الأحوال الشخصية هي مما ظنه سيساعد في بلورة سياسة الحكومة على نحو دقيق ومقبول . وجاء في رده أن سببه إلى كتابة آرائه هو اعتقاده

أن الأمر لم يزل قيد الاعتبار والنقاش . وقال إن مما وطنه على هذا الاعتقاد هو الفقرة الأخيرة في خطاب السكرتير القضائي الذي شرح فيه سياسة الحكومة أول مرة والذي فهم منه أنه مدعو للإدلاء بدلوه في الأمر من أجل الصالح العام .

وفي بقية رده سعى قاضي القضاة حثيثاً لتفادي جعل الاستئناف على أحكام الأحوال الشخصية الصادرة عن المحاكم الأهلية في يد مفتش المركز الإنجليزي . فقد كره قاضي القضاة والمحاكم الشرعية أن يقف كافر على أحوال المسلمين الشخصية لمجرد أنه الرئيس الإداري والقضائي الذي تخضع له المحاكم الأهلية . ولم تكن الحكومة نفسها ممن استبشر بهذه الملابس : ملابس أن يكون للمفتش الإنجليزي سلطة الاستئناف في قضايا الأحوال الشخصية للمسلمين . ولهذا وجهت الحكومة مفتشي المراكز لمناقشة قضايا الشريعة المستألفة من المحاكم الأهلية مع القضاة الشرعيين . غير أن قاضي القضاة كل قد طلب أن يجعل نفسه المرجع الأعلى في الاستئنافات . وتفادياً من أن يبدو كمن يقلل أو يطعن في سلطات مفتش المركز ، اقترح قاضي القضاة أن ترفع تلك الاستئنافات إلى المفتشين الذين سيعاونها بدورهم إلى قاضي القضاة . ورتب قاضي القضاة أن يخطر المفتشين بنتيجة حكمه على الاستئناف ليحملوها إلى قضاة المحاكم الأهلية . ووضح أن القاضي ، الذي كان يريد قفل الباب أمام الإنجليز للنظر في أحوال المسلمين الشخصية ، قد حاول جهده أن يكرس دور مفتش المركز كحلقة الوصل الوحيدة بين الحكومة والأهالي حتى لا يتهم بأنه يريد تعويق الإدارة الأهلية ومنعها من التطور الحر بتطفله على أدائها .

- 4 -

حكى لنا مولانا مجذوب كمال الدين ، القاضي الشرعي الذي تقاعد على آخر الثمانينات ، في معرض بيانه لأوجه استضعاف القضاء الشرعي على دولة الاستعمار وما بعد الاستعمار . عن واقعة جرت في الحصاحيصا من مراكز مديرية النيل الأزرق . فقد ضاقت مكاتب المحكمة الشرعية بطاقتها من القضاة والموظفين وطلب مولانا مجذوب ، القاضي من الدرجة الأولى ، أن تتوسع محكمته في المكتب التي أخلت



بالغاء وظائف المأمور ومفتش المركز في حوالي عام 1960 . واستكثر القاضي المدني ، الذي هو أدنى درجة من مولانا مجذوب ، المكاتب على المحكمة الشرعية وأرادها لمحكمته وموظفيه . اتصل القاضي المدني بقاضي المحكمة العليا في رئاسة المديرية بمدينة مدني ليفصل في الأمر . وقاضي المحكمة العليا هذا من القضاة المدنيين وتخضع له المحاكم الشرعية والمدنية في المديرية . وجاء هذا القاضي إلى الحاصبصا ولم يخف تحيزه لزميله القاضي المدني وقال لمولانا مجذوب بشيء من الاستخفاف : « عشان مكتب إنجليز علوزين تستلموه (فلأنه مكتب إنجليز رغبتم في احتلاله ؟) » والإشارة هنا إلى أن مفتش المركز ، الذي كان يحتل المكاتب موضوع النزاع ، كان إنجليزيا على طول عهد الاستعمار حتى سميت دولة الاستعمار بـ « حكومة المفتشين » لأن المفتش هو غالبا صلة الناس بالدولة . فرد مولانا مجذوب قائلا : « لا . إلا إذا كان يا مولانا ده مكتب إنجليز علوز تستلموا أنت ؟ » .

وفاز بالمكتب القاضي المدني ، وشكا مولانا مجذوب حين جاء إلى الخرطوم إلى قاضي القضاة ، الذي هو قمة هرم القضاء الشرعي ، فنصحه شيخ القضاة بأن ينسى الأمر برمته . وعلق مولانا مجذوب « لقد أبرم الأمر قاضي محكمة عليا في الحاصبصا ولم يكن بوسع قاضي القضاة أن ينقض ما أبرم من هو دونه درجة في المسؤولية » .

تدور هذه الواقعة بين القضاء المدني والشرعي حول ما يمكن تسميته بـ « شجرة نسب » الجاه والقوة في القضائية السودانية . فمن الواضح أن القضاء المدني يزد سلطته وامتيازاته إلى الإنجليز . فقد ورث رئيس القضاء ، وهو قاض مدني ، سلطات السكرتير القضائي الإنجليزي الذي كان رئيسا للقضائية السودانية بشقيها . ورأينا فيما سبق سلطته في التصديق على منشورات القوانين التي كان يصدرها قاضي القضاة . فواقعة مولانا مجذوب ، القاضي الشرعي ، والقاضي المدني في الحاصبصا هي إعادة لأدوار القوة والاستضعاف التي أصُلَّها الإنجليز في القضائية . فستلام القاضي الشرعي لمكتب كان يحتله إنجليزي خرق لنموس السلطة وطقوسها . ولذا استنكر قاضي المحكمة العليا المدني تطلع مولانا مجذوب ليتوسع في مكتب سبق أن كان

للإنجليز . بل وبدا كمن يقول لمولانا : « لم يخل الجو بعد لتبيض وتفرخ » ، أي أنه أراد أن يحجم القضاء الشرعي الذي حسب أن جلاء الإنجليز بالاستقلال هي فرصة ليثأر من الإنجليز الذين استضعفوه . ولذا لفت نظره بعنف إلى أن لعبة القوى لم تتأثر بالاستقلال . فلن رحل الإنجليز فلن ورتتهم ربما كانوا أحرص منهم على امتياز القوة والجاه . ويصدق على القضاء المدني بهذا قول فرانز فانون أن المثقف الوطني يبقي بعد رحيل الاستعمار خفيراً حريصاً على الإرث والقضاء الاستعماري . ولم يفت على مولانا مجذوب منطق القهر من وراء عبارة قاضي المحكمة العليا . فقد بدا مولانا مجذوب في رده وكئه يؤمن على قول القاضي المدني في أنه بحسب فقه القوة لا يرث الاستعمار إلا أولئك الذين خرجوا من صلبه أو من معطفه . وحتى قاضي القضاة ، الذي اشتكى له مولانا مجذوب ، كلن يعلم ، برغم علو درجته الوظيفية ، أن القضاء الذي ينزعه قضاء خاضع أصلاً للقضاء المدني الذي يستمد وجاهته وشوكته من نسبه الاستعماري . ولم يتغير شيء بالاستقلال حتى اضطر القضاة الشرعيون إلى العمل النقابي ليغيروا ما بأنفسهم .

ذكرنا فيما تقدم كيف استضعف الاستعمار قانون المحكمة الشرعية حين رتب الشريعة « كعرف » لملة مغلوقة . وقد انعكس هذا الاستضعاف على المحكمة الشرعية ، كمبني وقاض وامتيازات . فمباني المحكمة الشرعية خالية من وجاهة السلطة بعيدة من مداراتها . فقد بنت مدينة أم درمان مجمعا للقضاء نقلوا إليه المحكمة المدنية والجنائية وبقيت المحكمة الشرعية حيث كانت في دار بائسة مقطوعة عن قبلة القضاة في المدينة .

وكل امتياز القاضي المدني على القاضي الشرعي أوضح ما يكون في فارق المرتب مما يعد خرقاً لـ « قانون الأجر المتساوي للعمل المتساوي » ، وهو فارق ربما سهّل رده إلى فارق سنوات التعليم الجامعي . وعلاوة على هذا الفارق ، فإن فرص القاضي الشرعي في التقدم المهني والاجتماعي محدودة . فمنذ 1951 ، على قول مولانا شيخ الجزولي ، قاضي القضاة الأسبق ، تكاثرت المحاكم المدنية والجنائية في حين ظلت المحاكم الشرعية ثابتة العدد تقريباً . ولذا اقتصررت الترقية في حالات شغل

الختات بالتقاعد أو الوفاة . وحد من الترقية في هذا الخصوص تضامن القضاة الشرعيين بمد الخدمة لزملائهم الذين بلغوا سن المعاش . كما يعتقد القضاة الشرعيون أن القضاة المدنيين استخدموا سلطتهم مراراً وتكراراً للفوز بنصيب الأسد في الترقيات . فقد قال لي قاض شرعي أنه خريج 1970 ومع ذلك فإن درجته أقل من قضاة مدنيين تخرجوا في 1974 . ومن رأي مولانا نجوى فريد ، أول قاضية شرعية في القضائية ، أن مما حد التقدم المهني والاجتماعي للقاضي الشرعي أن أبواب الاستشارات والبحث والإعارة للعمل بالخارج ظلت مفتوحة للقضاة المدنيين دون الشرعيين . حتى المحاماة أمام المحاكم الشرعية كانت ميسورة جداً للمحامى المدني على خلاف المحامى الشرعي الذي اقتصر على محاكم الشرع . وقد انفتحت أكثر تلك الأبواب مؤخراً بعد قيام البنوك الإسلامية التي توسعت في استخدام الخبرة الشرعية توسعاً كبيراً .

وبدا فارق امتياز القاضي المدني على القاضي الشرعي بشعاً في أقاليم السودان حيث السلطة شفافة ورموزها سائغة للجمهور ووقعها بين عليهم . فخلفاً للقاضي المدني فالقاضي الشرعي لا يتلقى التحية من البوليس . وقد سبق ذكر أن المحاكم المدنية أبهى وأفضل أثاثاً من محاكم الشرع . وللقاضي المدني سيارة والقاضي الشرعي خلواً منها حتى لو كان في درجة وظيفية أرفع . ومنزل القاضي المدني الحكومي مميز عن منزل القاضي الشرعي . ولدى السفر يركب القاضي المدني درجة أعلى في قطار السكة الحديدية .

أدى كل هذا الاستضعاف إلى إفراغ منصب القاضي الشرعي من كل جاذبية للشباب « العصري » . فقد نفر هؤلاء الشباب أولاً من الزي الملزم للقضاة الشرعيين من الجبة والقفطان والحزام والعمة الذي التمس به القضاء الشرعي اكتساب احترام العامة بحسب منشور صادر من قاضي القضاة في 1945 . وتساهل هذا المنشور بصدد « العمة » حين سمح بلبس العمة السودانية (البلدية) في حين كان غطاء الرأس المقرر سلفاً هو الطربوش المغربي . وقال لي مولانا مجنوب عن مطلع اختياره لمهنة القضاة الشرعي ، الذي كان خيار والده المربي كمال الدين ، فقال « كنا

شباباً ونهوى اللبس الأفرنجي .. كان خوفي من لبس الطربوش المغربي وحمداً لله لم نجبر على لبسه ولمننا بدلاً عنه العمة البلدية . وكنا قد اتفقنا كطلاب شرعيين ألا نلبس الطربوش حتى نجبر عليه" . وروت لي مولانا نجوى أن قاضياً شرعياً ، هو جمعة محمد أحمد ، استقال من القضاء الشرعي في ظرف ثلاثة شهور من تعيينه به وانضم إلى السلك الإداري بالحكم المحلي حين أجبروه على نزع البدلة ولبس الزي الرسمي للمشائخ .

وحاول القضاء الشرعيون تفادي الطريق المسدود الذي تقودهم إليه مهنتهم بسبيلين : فردي وجماعي . أما الفردي فهو تحول الواحد منهم إلى مهنة أخرى أو إلى القضاء المدني . فقد حاول مولانا مجذوب كمال الدين أن يلتحق بمشروع الجزيرة كمفتش غيط . ولم يُقبل . ولم يشفع له حتى عمله في تسوية أراضى ذلك المشروع . فلم يكن بوسع إدارة المشروع أن تثق في أهلية قاض شرعي للعمل كمفتش غيط . أما التحول عن القضاء الشرعي إلى المدني ، كطريق إلى الترقى والجاه الاجتماعي ، فقد حاولته أجيال من هؤلاء القضاة في الأربعينات وبعدها . ففي منتصف الأربعينات أراد الإنجليز دمج القضاء المدني والشرعي وقرروا دورة دراسية للقضاة الشرعيين في القانون المدني والجنائي . ولم يقبل القسم الشرعي من القضاة بهذا الدمج لإتهامه الإنجليز بالنية المبيتة للتخلص من القضاء الشرعي وشخصيته الدينية الملموسة . وقد وطنهم على هذا لاتهام ما رأوه من إغلاق للمحاكم الشرعية في ظل سياسة الإنجليز لبناء ودعم محاكم الإدارة الأهلية على حساب المحاكم الشرعية خلال العشرينات وأوائل الثلاثينات كما تقدم . ولكن أفراداً من المتدربين في تلك الدورة منهم المرحوم عبد الرحمن النور ، قطب حزب الأمة والوزير فيما بعد ، طلبوا التحول إلى القضاء المدني . وجرى تعيين وسائط هذا الانتقال لاحقاً فأصبح من حق القاضى الشرعي الذي يجتاز امتحان مهنة القانون أن يتحول إلى القضاء المدني . وقد جاء قضاة مثل إبراهيم حسن المهلاوي ، قاضى محكمة الاستئناف إبـن فترة العدالة الناجزة في 1984 ، إلى القضاء المدني عن هذا الطريق .

وكان السبيل الآخر ليحسن القضاء الشرعيون فرصهم في الترقى المهني والاجتماعي هو العمل النقابي . فقد رأينا كيف اضطر الطاقم القيادي للقضاء الشرعي ، الذي وصفه قاض شرعي بـ « جماعتنا الكبار » إلى مملالة الإنجليز ، تقية حتى يسلم القضاء الشرعي ، الذي هو الرئة الدينية الوحيدة في بلد مسلم مغلوب على أمره ، ويبقى حصناً أخيراً لحياة المسلمين الخاصة من مسخ الاستعمار ، وبالنظر إلى ذكرياتهم التي لم تندمل عن دولة المهديّة السودانية (1855 - 1898) التي هدها التشدد والعنوة الدينيين . ولقد نعى عليهم المتفرنجون من خريجي المدارس الحديثة ، حين تصدوا لمناهضة الاستعمار منذ العقد الثاني في هذا القرن ، هذه المملالة ورمزوا لهم بـ « أصحاب العمائم . » فقد قال فيهم مدثر البوشي ، القاضي الشرعي والوزير لاحقاً ، وهو طالب ثائر في قسم القضاء بكلية غردون هذا الشعر يطعن في صدق دينهم :

وما روع العلياء إلى عمائم تسالوم فينا وهي فينا سوائم

وقال التجاني يوسف بشير يمدح أستاذه حسين منصور الذي أشعلها ثورة في البلاد:

لتأكل أغرارها الواهمين وتسحق كبرياء العمم

وقد سار علي النهج محمد المهدي المجنوب بقوله :

وطني عُصيت وما رُعيت وخالفت هدى الكتاب عمائم

ذهبت رهبة القضاء المدني بالسودنة وتشجع القضاء الشرعيون بخروج الإنجليز ليأملوا أن تكون للشريعة منزلة أكبر في إدارة الدولة . وجسدت هذا الأمر مذكرة قاضي القضاء المرحوم حسن مدثر ، دعا فيها في عام (1956) إلى تطبيق حكم الشريعة في السودان المستقل . وقد أخرجتهم من حرج المملالة للإنجليز الأدوار الوطنية التي لعبها نفر منهم في الحركة الوطنية وهم مولانا علي عبد الرحمن ومولانا مدثر البوشي ومولانا محمد أحمد المرضي الذين تولوا حقائب وزارية في أول دولة سودانية ممثلين للحزب الوطني الاتحادي .

ولما لم يلمس القضاة الشرعيون صدى مطلبهم للمساواة بين القضاء الشرعي والمدني تكتلوا مهنيًا وشرعوا في عمل نقابي مفتوح . فقد جاء في جريدة « الإخوان المسلمون » (1957/7/29) أن الجمعية العمومية لاتحاد القضاة الشرعيين اجتمعت في مبنى محكمة العموم مطالبة برفع مستوى القضاة الشرعيين ومحاكمهم « حتى يصبح مكانها لائقًا بهذا البلد المسلم بعد أن اكتوت بنار الحرمان أكثر من نصف قرن من الزمن » ، وانتهى الاجتماع إلى تكوين لجنة للاتحاد . وحين لم يستجب رئيس القضاة إلى مطلبهم احتجاجوا في برفية أرسلوها له في 1958 مستنكرين الفوارق المجحفة التي برزت في عهده بين القضاة الشرعيين والمدني وأنذروا بالاستقالة . كما عرضوا الأمر برمته إلى الرأي العام . وخيم على البلاد ظل الحكم العسكري الأول (1958 - 1964) الذي حذر العمل النقابي . غير أن القضاة الشرعيين ، ككل المهن الأخرى ، لم تستسلم بالكلية وواصلت عملها النقابي لإحراز المساواة بين القضاة الشرعيين والمدني والشرعي في إطار نقابة تزعمها مولانا عبد الله السنوسي . وذكر الراوي أن رئيس القضاة آنذاك هدد أعضاء النقابة بالفصل إن تمادوا في نشاطهم . وعاد القضاة الشرعيون إلى الممارسة النقابية بعد ثورة أكتوبر 1964 . فقد جاء في الرأي العام (1964/12/31) أن القضاة الشرعيين سحبوا استقالتهم بعد أن تباحثوا مع رئيس الوزراء حول مطلبهم في فصل القضاء الشرعي عن القضاء المدني .

ووفق القضاة الشرعيون إلى مطلبهم بفصل القضاء الشرعي عن المدني في ملابس سياسية بدا فيها القضاة جزءًا من حلف إسلامي عريض بين القطاعات الاجتماعية الحديثة في المدن ضد النفوذ الجلي للحزب الشيوعي بعد ثورة أكتوبر 1964 ، شكل الإخوان المسلمون (جبهة الميثاق الإسلامي) رأس رمح ذلك الحلف . وسنعرض لهذه الملابس الدقيقة في جزئنا القادم من هذا الفصل ، ونكتفي هنا بعرض المكاسب المهنية التي وقعت للقضاة الشرعيين من جراء نجاحات الحلف الإسلامي المذكور .

جاءت هذه المكاسب المهنية للقضاة الشرعيين بفضل تعديلات دستورية وتشريعات قانونية نظرت مظالم أولئك القضاة مظلمة بعد مظلمة بعد مظلمة . وتبنت

في كل موضع ما أرتاه القضاة بشأن نصقتهم . وغالت في ذلك . وقد بلغت الغاية من تلك المغالاة حتى قال نقاد بعض هذه التشريعات أنها تطرفت وبعدت . والتشريعات موضوع نظرنا هي :

- 1 - تعديل لدستور 1964 المؤقت لقيام قسمين مدني وشرعي منفصلين ومستقل أحدهما عن الآخر في القضائية مسؤولين لمجلس السيادة في تصريفهما لوظائفهما . وهذا الفصل الدقيق بين المدني والشرعي مخالف لمجريات الأمور في أكثر البلاد العربية التي اتجهت إلى دمجها لخلق نظام قومي موحد للمحاكم .
- 2 - قانون المحاكم الشرعية لسنة 1967 الذي ترتب على التعديل المذكور للدستور والذي نسخ سلفه الصادر في 1902 .
- 3 - قانون رعاية الأطفال لسنة 1967 .

عالج التعديل الدستوري عقدة المسألة في مطالب القضاة الشرعيين وهي إنهاء تبعية القسم الشرعي للقسم المدني في القضائية بخلق قسمين مستقلين ومتوازيين ، في قول سلمان محمد سلمان . أما قانون المحاكم الشرعية لسنة 1967 وقانون رعاية الأطفال المشردين لسنة 1967 فقد قصدا إلى إخراج المحكمة الشرعية من الضعف إلى القوة من وجوه المادة القانون ورموز المحكمة . فقد اتجه التشريع إلى رفع مظالم المحكمة الشرعية المتعلقة بحرمانها من صلاحية تنفيذ أحكامها وتجريدها من صلاحيات شرعية إسلامية استولت عليها المحكمة المدنية بغير مسوغ . فبمقتضى قانون 1967 أضحت للمحكمة الشرعية الصلاحية لتنفيذ أحكامها وقراراتها وأوامرها بمقتضى لوائح تصدرها محكمة الاستئناف الشرعية العليا ، بغير وصاية أو مساعدة من المحكمة المدنية . فقد منحت المحكمة الشرعية سلطات مدنية وجنائية تعينها على تنفيذ أحكامها حتى ترسخ هيمنتها في نظر المتقاضين ويشعر قضاة الشريعة بالندية مع القضاة المدنيين . فأصبح بوسع القاضي الشرعي أن يحكم على من يعترض سير المحكمة أو يسيء إليها بالسجن أو الغرامة .

وسع قانون 1967 اختصاص المحكمة الشرعية توسعة أوردته مورد الاتهام بالتزويد . فإلى جانب اختصاصها الأصلي في النظر في الأحوال الشخصية للمسلمين أصبحت الأحوال الشخصية لغير المسلمين بعض عملها . ومن هذه الجهة خاطب القانون مظالم القضاة الشرعيين التالية :

1 - اقتصار اختصاصهم الشرعي فيما مضى على النظر في الأحوال الشخصية للمسلمين أو غيرهم من المتقاضين إذا أبرمت عقودهم مثل الزواج على الشريعة الإسلامية في بدء أمرها ، أو من قبل طلقاً مختاراً برد أمره إلى الشريعة من المتقاضين أيًا كان دينهم . وقد أخرج هذا الاختصاص زواجات المسلمين المختلطة عن دائرة شغل المحكمة . ولذا وسع قانون 1967 اختصاص المحكمة الشرعية لتتطرق في مسائل الأحوال الشخصية إذا كان أحد أطراف الخصومة كتابياً . وهذا باب حَوَّل للمحكمة الشرعية منع زواج المسلمة بغير المسلم . وبهذا كان الكتابي ، أي ذلك الذي لا يؤمن بأي من الكتب المنزلة بخلاف القرآن ، داخلاً في هذا الاختصاص الموسع . وقد احتج نائلي أكو لاوين أستاذ القانون بجامعة الخرطوم على هذه الصيغة المبهمة التي قد يفهم منها أن المحكمة الشرعية ، بواقع قانونها في 1976 ، قد اختصت أيضاً في النظر في الأحوال الشخصية للكتابيين في حين أرادت أصلاً أن تتطرق في أحوال اختلاط المسلمين بالكتابيين . وعد أكو لاوين الصيغة مثلاً سافراً في سوء التعبير القانوني لأنها بغموضها بدت وكأنها تزج بالكتابيين في دائرة اختصاصها مما يعد ضرراً من التحريج الديني . وقال إنه لو جاء المشرع بصيغة « لو كان أحد أطراف الخصومة مسلماً » لبلغ مقصوده من غير أن يطرأ الحقوق الدينية للكتابيين . وبالحق عُدَّ القانون في أبريل 1968 ليزيل الإبهام ويقتصر على مطلوب القضاة الشرعيين في ضبط زواجات المسلمين المختلطة .

2 - كان الخيار قبل قانون 1967 مفتوحاً للمسلمين لأخذ قضايا أحوالهم الشخصية للمحكمة المدنية لتحكم فيهم بالشرع أو بالشرع المعدل بالأعراف . فبمقتضى قانون المحكمة الشرعية لسنة 1967 لم يعد بوسع المتقاضين المسلمين حمل قضايا

مسائلهم الشخصية إلى المحاكم المدنية إلا بموافقة محكمة الاستئناف الشرعية العليا

3 - قصرُ المحكمة الشرعية على الأحوال الشخصية وحجبها عن دوائر النزاع المياسي والاقتصادي الباهرة التي اختصت بها المحكمة المدنية دونها . فبمقتضى قانون 1967 أصبح للمحاكم الشرعية حق النظر في إي قضية أو مسألة غير داخلية في اختصاصها بناءً على طلب يتقدمه إليها طرفا الخصومة أيًا كان الدين الذي ينتميان إليه ويتعهدان بقبول تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية . وهذا باب مقروح للمسلمين خاصة أن يهجروا طوعاً ، وخلال طلبهم الحثيث لحاكمية الله ، المحاكم المدنية إلى المحاكم الشرعية حتى في مسائلهم المدنية والجنائية .

وفي نشوة الظفر هذه ، كما يقول سلمان محمد سلمان ، عالج قانون المحاكم الشرعية لسنة 1967 العلاقة الحامضة بين المحاكم الشرعية والمحاكم الأهلية التي تمخضت عن المشروع الاستعماري لتمكين بيوتات الإدارة الأهلية في الريف السوداني . وقد رأينا كيف أعطى الإنجليز محاكم الإدارة الأهلية اختصاصات مطابقة للمحاكم الشرعية وهي اختصاصات رأينا كيف احتج القضاء الشرعي عليها حتى خُفِّت حين لم يأذن الإنجليز للمحاكم الأهلية بغير النظر في القضايا الشرعية الصغيرة واشترطوا وجود عالم ملم بالشرع في هذه المحاكم حين تنظر في تلك القضايا الصغيرة . وكانت هذه مساومة من جانب الإنجليز لإرضاء القضاء الشرعي الذي قبلها على مضض لأنه لم يقبل في قرارة نفسه اختصاص المحاكم الأهلية بأي شيء من الشريعة . لأن الذي يترتب على ذلك هو تطفل غريبتها ، المحكمة المدنية ، في الاختصاصات الشرعية . فالمحاكم الأهلية خاضعة بالقانون للمحكمة المدنية . ولذا كانت المحكمة المدنية هي جهة الاستئناف من أحكام المحكمة الأهلية حتى فيما تعلق بالأحوال الشخصية . ولم يكن هذا مقبولا بالطبع للقضاة الشرعيين . ولذا جعل قانون المحاكم الشرعية لسنة 1967 الإشراف على المحاكم الأهلية قسمة بين المحاكم المدنية والشرعية ليحامي الاختصاص الشرعي في المحاكم الأهلية من تغول المحاكم المدنية . فجعل القانون المحاكم الشرعية هي المختصة في نظر الاستئنافات التي تُقدَّم ضد أحكام المحاكم الأهلية في مسائل الأحوال الشخصية . كما أجاز لها تعيين أعضاء

بالمحاكم الأهلية من ذوى التأهيل الشرعي المناسب وتنظيم ومراقبة أعمالهم وتأديبهم وفصلهم . ولما اتضح لاحقاً تعقد وصعوبة الإشراف المزدوج على المحاكم الأهلية من قبل المحاكم المدنية والشرعية معاً ، حجب رئيس محكمة الاستئناف الشرعية العليا الاختصاص الشرعي عن المحاكم الأهلية بالكلية .

واتخذ زحف المحكمة الشرعية الظافر على مواقع المحكمة المدنية شكلاً آخر في جهة القضاء الواقف ، المحاماة . فقد تكونت في 1965 نقابة تمهيدية للمحامين الشرعيين اتجه مطلبها إلى قصر الترافع أمام المحاكم الشرعية على المحامين الشرعيين دون المدنيين . وكان للمحامين الشرعيين ظلامة قديمة ناشئة عن قانون المحاماة لسنة 1931 الذي ميز المحامين المدنيين دون المحامين الشرعيين . إذ رخص لهم الترافع أمام المحاكم المدنية والجنائية والشرعية سواء بسواء في حين اقتضت رخصة المحامين الشرعيين على المحاكم الشرعية . غير أن زحف الشرعيين في جبهة المحاماة لم يحقق أهدافه كما فعل في جبهة القضاء . فلم يكن المحامون المدنيون ، وهم الغالبية الطاغية ، بما في ذلك المحامين المدنيين من ذوى التوجهات الإسلامية ، على استعداد لدعم المحامين الشرعيين حتى لا يسدوا على أنفسهم باباً من أبواب الرزق . وهو باب واسع بحق خاصة في قضايا المواريث .

واستقوى القضاء الشرعي أيضاً من جهة رعاية الأطفال المشردين . فقد قصر التشريع السابق لقانون رعاية الأطفال لسنة 1967 اختصاص المحكمة الشرعية على رعاية الأطفال المشردين المسلمين . ولهذا نجد قانون 1967 أجاز للمحكمة الشرعية أن تزعى أيضاً شؤون الأطفال ممن ديانتهم غير معروفة . وهذا يعطى بالطبع المحكمة الشرعية سلطاناً أوسع لأن معظم الأطفال الذين يشملهم هذا القانون من مجهولي الديانة . ومن جهة أخرى استقوى القضاء الشرعي بتأمين مصادر التعليم الشرعي التي تجدد طاقمه . فإلى جانب المصدر التقليدي للتعليم الشرعي في قسم الشريعة بكلية القانون بجامعة الخرطوم شهد عقد الستينات افتتاح الجامعة الإسلامية ، التي تطورت عن معهد أم درمان العلمي العالي ، في 1965 وفيها كلية للقانون والشريعة .

من نافلة القول التنبيه هنا إلى ظفر المحكمة الشرعية الكبير بعد ثورة أكتوبر 1964 وفي إطار الحلف الإسلامي الذي نشأ في الخصومة ضد الحزب الشيوعي . فقد خرجت المحكمة من الاستضعاف إلى القوة ، فردت عنها كل وصاية من المحكمة المدنية وساوت مرتبات وامتيازات القضاة الشرعيين والمدنيين ، واستعادت كل قطعة تشريع استباحتها المحكمة المدنية ، وحمت شرائعها وجمهورها المسلم من الهجنة ، واقتحمت اختصاصات لم تكن لها في بادئ الأمر . لقد أنجزت القضاة ، في ظروف سياسية مواتية ، برنامجهم المهني الذي تكللوا حوله منذ آخر الخمسينات . ومما استغرب له جداً كيف لم تلتقط الحركة النقابية الحديثة القوية في السودان هذا البرنامج كما التقطت بشفافية وقوة برامج شبيهة بين الأطباء أو مزارعي النيل الأبيض أو تلاميذ المدرسة الصناعية بجيبوتي . واهملجرا .

وبالنظر إلى كسب « أهل العلم » الذي فصلناه كلن طبيعياً أن يعضوا عليه بالنواجذ وأن يحتفلوا به أي احتفال . فقد كتب رئيس المحكمة الشرعية العليا إلى اللجنة القومية للدستور ، التي أصدرت في خاتمة عملها في 1968 مشروعاً بدستور إسلامي للسودان ، يشدد على سداد قسمة القضائية السودانية إلى هيتين مستفتين ومتوازيتين . وقد برر ذلك بأن فيه رد اعتبار للمحكمة الشرعية التي عانت بؤساً كثيراً وعتاً في الماضي مما سد مسالك الترفي لشريعتها ولقضاتها . وواصل قائلاً إن القسم الشرعي بعد استقلاله عن القسم المدني بدأ يشعر بمعاني الحرية وبدأ يتجاوب مع مطالب المجتمع ويعوضه عما فاته في السنوات الماضية . وقد انتقد سلمان محمد سلمان ، الذي أرخ بدقة للخصومة بين المحكمتين الشرعية والمدنية ، كلمة رئيس المحكمة الشرعية العليا لأنها لم تأت بأسباب لاستمرار الثنائية في القضائية أو بمعالجة للمشاكل المترتبة عليها . وبدأ لي أن سلمان هنا يطلب من القضاة الشرعيين ما ليس بوسعهم إجابته عليه . فهو يطلب منهم أن يخرجوا عن « إمبراطوريتهم » إلى التفكير بموضوعية ومسؤولية عن المستقبل . وهو مطلب جيد إلا أن الأولى بمثل هذا التفكير هو المحكمة المدنية التي لها الحول والطول والصولة لا المحكمة الشرعية التي كانت تريد أن تخرج كيفما اتفق من ركام ذلك الحول والطول والصولة إلى شيء من العدل والمساواة . وكانت ترى الفرج من كربتها في ثنائية القضائية . أما الذي يلي ذلك فهو جسر قد تعبره حين تبلغ النهر .

سيجد القاريء منصور خالد يربط بين إضراب القضاة في يونيو سنة 1983 (وأكثرهم مدني وقادة الإضراب منهم) وتحول نميري إلى حكم الشريعة الذي عرف بقوانين سبتمبر 1983 ، ربطًا مقاربًا لربط النتيجة بالسبب . ولذا نبه منصور إلى أن نميري ، الذي أُرعبه إضراب القضاة ، حيث رأي فيه بؤرة ربما استقطبت سخط الناس وفجرت ثورة تعصف بحكمة المتضعع ، لم يغير هيكل الهيئة القضائية فحسب بل اتبع ذلك بتعديل القوانين وأصولها . وهذا تنبيه قيم لأنه يصل بصورة مفيدة بين السياسة الشرعية - أي الدعوة إلى تحكيم الشريعة - وبين سياسات القضائية ، أي علاقات القوة (امتياز الأمر والنهي) ، في ثنائيتها الأزلية بين القضاة والمدني والشرعي . وقد استصفي إبراهيم محمد زين نفس المعنى حيث قال إن إجراءات نميري الإسلامية في سنة 1983 قد اتجهت للكيد للقضائية أكثر من بعثها للإسلام . وغلب الوصل بين الأسلمة والقضائية عن نظر من سلف من الكتاب . فسلطان محمد سلمان ، الذي كتب تاريخًا مفيدًا لثنائية القضائية في إطار السياسة الشرعية ، غالبًا ما نظر إلى الثنائية كعاهة مهنية وقصر عن فهمها كمعرض للقوى وتجليات من تجليات الحول والوصول والقوة المهنية والسياسة . ولم تحاول كارولين فلوهر لوبن أن تعكر بحثها الورع المنصف للسياسة الشرعية في ظل الدولة الاستعمارية بأحاييل هرمية القضائية وصراع القوى الضاري فيها . ولذا بقيت سياسات القضائية كما يستثمرها ، ولا أقول « يستغلها » ، السياسة أو القضاة أنفسهم لبلوغ غايات سياسة أو مهنية أو كليهما بلًا للبحث غير مطروق .

ولو كان منصور خالد مهتمًا في سياق ملحوظته أنفة الذكر بغير سياسة نميري الشرعية والقضائية لأدرك إذا صدق ملحوظته هذه عن تلازم تغيير هيكل القضائية وتعديل أصول القانون في واقع السياسة والقضائية في دولة ما بعد الاستعمار . فالدعوة إلى تحكيم الشريعة على يد الأزهري ، رئيس مجلس السيادة 1964 - 1969 وطلنت نفسها في ثنائية القضائية ، ومدت يدها للقضاء الشرعي للكيد للقضاة المدنيين .

ونتطرق في هذا الفصل إلى السياق السياسي الذي دعا فيه كل من أز هري ونميري إلى تحكيم الشرع ناظرين إلى ثنائية القضائية وإمكانياتها السياسية .

خطب الإمام بعد صلاة عيد الأضحى عام 1968 ، التي حضرها المرحوم إسماعيل الأز هري رئيس مجلس السيادة ، مهاجماً موسكو ، منبع الإلحاد ، وتردى الأخلاق والانحدار وتفشى شرب الخمر ، وطالب بالدستور الإسلامي . ووقف الأز هري بعد الإمام خطيباً ليجدد عزمه على تطبيق الدستور الإسلامي . وأطلع السامعين على خطوات اتخذت هي بشائر تطبيق ذلك الدستور . وأولى هذه الخطوات هي مساواة القضاء الشرعي بالمدني المضمنة في قانون المحاكم الشرعية لسنة 1967 . قال الأز هري:

"إنه قبل شهر سخر الله لنا كخطوات أولى أن نساوى بين القضاة الشرعي والمدني في السودان . أما في الماضي فقد كانت الكلمة الأولى للقضاء المدني ويأتي القضاء الشرعي بعد ذلك حكماً وتنفيذاً . لكن الله سبحانه وتعالى سخر لنا اعتقد قبل شهر أن نفصل بين القضاة ... وأصبح والحمد لله القضاء الشرعي مساوياً للقضاء المدني [شكل رقم 1] . حقيقة هذه المساواة جاءت من مواهي ومرتبكات وفصلت بين الاختصاصات فأصبحت اختصاصات القضاة الشرعيين مستقلة ولا ترتبط برئيس القضاء [المدني] أو بالقضاء المدني .. وإنني أتحدث إليكم وإلى المستمعين جميعاً في حضرة صاحب الفضيلة قاضي قضاة السودان الشيخ أبو قصيصة . إن القضاء الشرعي الآن يحتل في رأيي مكاناً مناسباً وأنى أعيدكم بأن أعمل جاهداً إذا مد الله في الأيام ليعتلي القضاء الشرعي فوق القضاء المدني وتكون الكلمة في هذا البلد للقضاء الشرعي ولرجال القضاء الشرعي .. وما أرى رجال التنفيذ من وزراء ومديرين ووكلاء إلا أن ينفذوا كلامهم [كلام القضاء الشرعي] ."

واتجه الأز هري في كلمته بعد ذلك إلى شجب الفساد السائد وقتها وأنهى باللائمة على القانون والقضاة المدنيين اللذين يقفان عاجزين أمام طائفة من الأعمال المنافية للأخلاق التي تقع في البلاد . قال الأز هري :

« إنها أعمال مشينة ، إنها أعمال محزنة إنها أعمال تجعل رجال القضاء المدني يقفون حيارى إزاءها لا يستطيعون إصدار الأحكام لأن قوانين السودان ، قوانين قضاة السودان ، خالية من النصوص التي تحكم بها .. هذه الأعمال .. خليقة وجديرة بأن يغير الناس قوانينهم وأحكامهم بل وقضاتهم لكي يظهر القضاة الجديرون بحكم هذه البلاد" . وذكر الأزهرى واقعة الرجل الذي طلب رخصة لفتح مأخور واكتفاء المسؤول بالقول أنه ليس لدى الحكومة رخصة لمثل هذا العمل . وعاب الأزهرى هذا الخمول الأخلاقي وقال « وانتهى الموقف عند هذا الحد دون تقديم هذا الرجل الذي افتزى على الإسلام والمسلمين إلى الذين يمكن أن يقتصوا منه وأن يوقفوه عند حده » . ووجد الأزهرى في هذه العلائم الشريفة نعمة من حيث أراد الله أن يزف إلى السودان الدستور الإسلامي الذي الكلمة فيه للقرآن ، والذي بعد تحكيمه ، لا يمكن نقاض أن يزعم خلويده من القوانين لاجتثاث جذر الفساد والمفسدين . ثم دعا الأزهرى رجال الجمعية التأسيسية أن يسرعوا الخطى « ليقرروا الدستور الإسلامي كما وضع لهم في المسودة التي بأيديهم » وهي المسودة التي أجازتها اللجنة القومية للدستور التي تكونت عام 1966 ووصت بالدستور الإسلامي دستورا دائما للبلاد .

أثار خطاب الأزهرى ثائرة القضاء المدني وحلفائه في نقابة المحامين [شكل رقم 2] . فقد اجتمعت محكمة الاستئناف المدنية العليا لدراسة الخطاب واتخاذ المناسب من المواقف والإجراءات . كما شرعت الهيئة القضائية المدنية في عقد اجتماع موسع بالخرطوم لرفع مذكرة استفسار واستنكار لمجلس السيادة . وبعد اجتماعهم نقلت الصحف أنهم توصلوا إلى قرارات خطيرة حُملت إلى زملائهم بالأقاليم . وتكهنت الصحف أن على قائمة تلك القرارات الاستقالة إذا لم يسحب الأزهرى حديثه . وصرح عبد العزيز شذو أن الهيئة ناقشت أمر تكوين اتحاد للقضاة . واجتمعت محكمة الاستئناف المدنية في 28 ديسمبر مع جميع قضاة المحكمة العليا وقضاة المديرية . ونظر الاجتماع توصيات قضاة الخرطوم . وتدخل الأجويد للوساطة بين الأزهرى الذي بارك مساعي الأجويد بينه وبين القضاة المدنيين . وأصدرت محكمة الاستئناف المدنية في 1968/2/30 بيأثا عن ثمره اجتماعاتها اعترضت فيه على تصريح الأزهرى الذي يقوض اختصاصات المحكمة وحكم القانون ، وأكدت عدم رغبتها الخوض في موضوع الدستور الإسلامي المرتقب ورفضت كل وساطة لا ترد الاعتبار للمحكمة العليا .

وتنادى الحلف « العلماني » لتأييد القضاة المدنيين ومحاكمهم . فقد نشرت 17 هيئة من هيئات الجامعيين بياناً يستنكر تصريح الأزهرى (الصحافة 1968/12/31) . ولم تكن نقابة المحامين هي الأجرأ تأييداً فحسب بل هي التي اقترحت إطاراً سياسياً لفهم الأزهرى وتصريحه . فقد تساءل نقيب المحامين إن كان ما قاله الأزهرى هو رأي توصل إليه بعد تأمل وروية أم أنه مجرد ردة فعل نفت فيها الأزهرى غضبه على محكمة الاستئناف العليا المدنية لقراراتها ومواقفها بين عام 1965 - 1967 حيال القضية التي رفعها الحزب الشيوعي السوداني في 1965 ضد الحكومة لخرقها الدستور حين أقدمت على حله في أخريات 1965 . فقد بدا للنقابة أن تصريح الأزهرى يطمأ جراحاً لم تندمل من تلك المواجهة ، التي حكمت فيها المحكمة العليا لصالح الحزب الشيوعي ، وجرها ذلك لمواجهة مع الأزهرى رئيس مجلس السيادة . ولذا تساءل النقيب « هل هناك مخطط لضرب القضاء المدني ؟ » وانتهى بشجب تصريح الأزهرى وهدد بتوقف المحامين عن العمل متضامنين مع القضاة .

توج حل الحزب الشيوعي في 1965 حملة لحلف إسلامي ناشط في تحجيم ذلك الحزب ونجمه الصاعد بعد ثورة أكتوبر 1964 . وقد رتب الإخوان المسلمون هذا الحلف من خلال تنظيمهم الجبهوي ، جبهة الميثاق الإسلامي ، التي كان يرأسها مولانا محبوب عثمان إسحاق ، قاضي القضاة الأسبق ، بلأه وشراسة . وضم هذا

الحلف الأحزاب الطائفية السياسية مثل حزب الأمة وحزب الأز هري ، الوطني الاتحادي ، الذي كان منفصلاً في ذلك الوقت عن طائفة الختمية (التي استقلت بتعبيرها السياسي : حزب الشعب الديمقراطي) والطرق الصوفية ورجال الدين . وركز الإخوان على كسب الأز هري ذوى النفوذ الواسع بين جماهير المدن وللكيد لحزب الشعب الديمقراطي الذي دار آنذاك في فلك سياسي مع الشيوعيين . فقد كان للأز هري ما يخشاه من تزايد نفوذ الشيوعيين بين جماهيره في المدن مواقع سنده ومدده . فاستصدر الإخوان مثلاً بياناً من الأز هري يكفر فيه الشيوعيين .

لم يطمع الحلف الإسلامي في أكثر من الحد من نفوذ الحزب الشيوعي غير أن الفرصة ، ممثلة في ما عرف بعد « بحادث معهد المعلمين العالي » 1965 وفرت لهم فوق ذلك بكثير وهو حل الحزب الشيوعي وطرد نوابه من البرلمان . وقعت تلك الحادثة في ندوة عن المرأة في معهد المعلمين العالي (كلية التربية التابعة لجامعة الخرطوم حالياً) بمدينة أم درمان . ففي تلك الندوة وقف طالب قيل انه عرّف نفسه بأنه شيوعي (في حين أنكره الحزب ثلاثاً ونسبة إلى جماعة منشقة عليه هي « القيادة الثورية ») وأشار إلى حادثة الإفك القرآنية ليدلل على قدم البغاء في التاريخ وتسربه حتى إلى بيت النبي صلى الله عليه وسلم . ويقول عبد الوهاب الأفندي إن أكثر قادة الإخوان لم يفتنوا إلى الاحتمالات السياسية بعيدة المدى لهذه الحادثة وربما اكتفوا وقتها بإعادة القول عن كفر الشيوعيين . غير أن واحداً منهم هو على عبد الله يعقوب ، وهو من قلائل خريجي الأزهر بين قيادة الإخوان وأمين عام منظماتهم للشباب ، والذي ساءه سوء تقدير زملائه لسياسات هذه الحادثة وأثارها المزلة المتوقعة على الحزب الشيوعي ، اتجه إلى العلماء وزعماء الطرق ، الذين يعبق نهارهم وليلم بقوة الرسول وسيرته ، ليكون منهم مؤتمراً للدفاع عن العقيدة . واستنفر المؤتمر القضاة والعلماء ومدرسي الدين الإسلامي ليستنكروا الحادث ، ولبيان ردة الطالب شتم الرسول ، وخطر الإلحاد الشيوعي على قوام الدين . وأصدرت الهيئة الشرعية العليا المكونة من وجوه المحكمة الشرعية وهيئة التدريس في الجامعة الإسلامية بعد التداول

في هرطقة الطالب بيلًا في نوفمبر 1965 بتوقيع مولانا عبد الماجد أبو قصيصة ، قاضي القضاة ، بحكم الشرع في المسألة أفتت فيه بردة الطالب وطلبت من الجمعية التأسيسية حملة عقيدة الشعب باستصدار تشريع ضد الشيوعية . كما أصدر علماء معهد أم درمان العلمي والعلماء عامة بيانات دعت إلى إعلان حكم الشيوعية وتحريم المبادئ الهدامة . ودعا محمد صادق الكاروي ، وهو عالم من الإخوان المسلمين ، إلى حل الحزب الشيوعي . ونهياً بذلك مناخ معاد للشيوعية استثمر الإخوان المسلمون في الضغط على حزب الأمة والوطني الاتحادي لتبني إجراءات حاسمة ضد الشيوعية والشيوعيين . وسير الإخوان مظاهرة إلى منزل الأزهرى الذي خاطب المتظاهرين قائلًا أنه سيقود الجماهير بنفسه حتى ينحل الحزب الشيوعي إذا لم تفعل الحكومة شيئاً بهذا الخصوص . وفي إطار هذا التآجيج القوى اجتمعت الجمعية التأسيسية في 15/11/1965 لتجيز اقتراحاً يدعو الحكومة إلى تقديم مشروع قرار لحظر الحزب الشيوعي . ولما كان مثل الحظر مما يخالف المادة الخامسة من الدستور المؤقت لعام 1964 ، التي تكفل حرية التعبير والتنظيم ، فقد عدلت الجمعية التأسيسية المادة ذاتها بتاريخ 18/11 وأجازت التعديل بتاريخ 7/12 . وأجازت الجمعية التأسيسية تعديلاً آخر للمادة حول شروط عضوية الجمعية جعلت من يخرق المادة الخامسة المعدلة (حظر الشيوعية) غير جدير بعضوية الجمعية التأسيسية وقد حوّل هذا التعديل للجمعية طرد النواب الشيوعيين .

وهذا منشأ المواجهة بين الأزهرى ومحكمة الاستئناف المدنية العليا . فقد شكى الحزب الشيوعي الجمعية التأسيسية إلى القضاء بشأن حله وطرد نوابه . وقررت المحكمة العليا في أكتوبر 1966 أنه ليس من صلاحيات الجمعية التأسيسية تعديل الدستور المؤقت . وقررت محكمة المديرية المدنية أن طرد النواب الشيوعيين غير دستوري . وكان قرار المحكمة صرخة في واد . فقد رفض مجلس الوزراء أحكام المحكمة واضعاً سلطات الجمعية التأسيسية فوق كل سلطة أخرى . كما وعدت الجمعية التأسيسية أنها ستقف في وجه تنفيذ أحكام محكمة الاستئناف العليا . ولم تجد المحكمة العليا بداً من رفع مذكرة إلى مجلس السيادة ، أعلى سلطة دستورية في البلاد

، تسأله أن يطلب من مجلس الوزراء والجمعية التأسيسية احترام قرارات المحكمة . كما طلبت أن يعتذر مجلس الوزراء عن انتهاكه للقانون حتى تسترد الهيئة القضائية هيبتها . ولم يقبل مجلس الوزراء بسحب مذكرته أو الاعتذار . من الجهة الأخرى كون مجلس السيادة لجنة ثلاثية من قانونيين من الحلف الذي حل الحزب الشيوعي وهم حسن الترابي وحسن عمر ومحمد إبراهيم خليل للاستئناف برأيهم في المسألة . وشددت اللجنة المختارة على سلطات الجمعية التأسيسية في إنشاء وتعديل القوانين ووضعت جملة خيارات أمام المجلس واضح القصد منها وهو تيسير المخرج لمجلس السيادة من الأزمة الدستورية بغير أن يناقض الحكومة أو يسترد شرعية الحزب الشيوعي . وعلى ضوء هذه النصيحة رفض مجلس السيادة مطالب المحكمة العليا في إبريل 1967 في بيان وصف فيه حكم المحكمة بأنه خاطئ من الناحية القانونية حيث جافي القواعد القانونية الدستورية المتعارفة ، ولخروج المحكمة عن الحياد - أي بالحكم لصالح خصم سياسي ، وهو مسلك لا يجعل الناس يطمنون إلى أحكامها . وهدد القضاء المدني باستقالة القضاة ، ونفذ المحامون إضراباً عن العمل ، واستقال رئيس القضاء ، بأكبر عوض الله ، احتجاجاً على ممالة مجلس السيادة للحكومة على حساب هيئة القانون والقضائية . وتوصلت مساعي الخير أخيراً بحل وسط مفاده أن تستأنف الحكومة قرار محكمة المديرية حول طرد النواب الشيوعيين وأن يجدد مجلس السيادة احترامه للقضائية .

لقد أصاب الأزهرى من مواجهته مع المحكمة العليا في عامي 1966 و 1976 رشاش كثير لا بد أن شيئاً منه بقى معه حتى وقفته تلك في العيد التي ربط فيها بين تغيير هيكل القضائية ، حيث يسود الشيوعيون والمدنيون ، وتغيير أصل القانون ذاته : أي تحكيم الشرع بدلاً عن القوانين الوضعية . وقد بدت مناسبة ذلك المنهج لأزهرى بخاصة بعد أن فرغ لتوه من التسوية بين القضاة الشرعي والمدني في المكافأة والاختصاص لأول مرة في تاريخ القضائية . وتعليق نقيب المحامين على تصريح الأزهرى في العيد ، والذي ورد في خبر المواجهة أعلاه ، ليندل على أية حال أن خصوم الأزهرى في جهة القانون المدني لم زالوا يذكرون له كيداً مضى ويخشون من كيد جديد .

وتجدر الإشارة هنا أن الأز هري الذي وقف وقفته في عيد الأضحى 1968 ليدعوا إلى تطبيق الشريعة ليس هو ذات الأز هري الذي رأينا اندفاعه في معاداة الشيوعية وتحكيم الشرع في عام 1965. ولم تكن تلك الجولة مع المحكمة العليا هي الأولى والأخيرة للأز هري مع تلك المحكمة. فقد اشتكاه رفاق الأمس من الحلف الإسلامي العريق إلى محكمة الاستئناف العليا بتهمة خرق الدستور لحله الجمعية التأسيسية في 7 فبراير 1968. وكان الأز هري قد فقد حماسه لإقرار الدستور الإسلامي علي منهج الحركة الإسلامية وارتد إلي موقف الأحزاب التقليدية المشهور من الدستور الإسلامي الذي يجادل أن حين ذلك الدستور سيحين حين نفرغ من حل مشاكل البلد الرئيسية. والمعلوم أن الإخوان المسلمين يدعون أنه لا حل لتلك المشاكل بغير إطار الدستور الإسلامي. وهكذا تحول الأز هري في دفعة للدستور الإسلامي من عقائدية وحركية الإخوان المسلمين إلى طريقته المسوفة التي يتفادى بها تنفيذ الأمر بالإلحاح الخطابي عليه.

فقد جدت على أطراف الحلف الإسلامي مستجدات : فقد انقسم حزب الأمة إلى جناح بز عامة الصادق المهدي وآخر بز عامة عمه الإمام الهادي ، وشكل الأز هري حكومة بز عامة الصادق المهدي في 1966/7/26 حيناً ثم مال عنه لعمه ليسقط حكومة الصادق في 15 مايو 1967 وليشكل حكومة برئاسة محمد أحمد محبوب. وخرج الصادق لينضم إلى حلف ساخط من الإخوان المسلمين ونواب جنوب السودان وسائر التجمعات الإقليمية الأخرى سماه بـ « مؤتمر القوى الجديدة ». ولما خشي الأز هري والمحجوب من إجازة الدستور الإسلامي بشروط الصادق والإخوان اتفق الحزبان الحاكمان على أن يستقيل أعضاؤهما في الجمعية حتى تفقد الجمعية نصابها وشرعيتها مما يستدعى حلها لإجراء انتخابات جديدة. وعليه حل الأز هري ، بوصفه رئيس مجلس السيادة ، الجمعية التأسيسية ودعا إلى انتخابات جديدة. واحتج مؤتمر القوى الجديدة وشكا مجلس السيادة إلى المحكمة. وقبل انتخابات أبريل 1968 اتجه حزب الأز هري (الوطني الاتحادي) مع حزب الختمية (الشعب الديمقراطي) ليشكلا مرة أخرى حزبهما الأوسع : الاتحادي الديمقراطي. وفاز الأز هري بنصيب الأسد من

النواب وتحالف مع جناح الإمام الهادي في حزب الأمة مرة أخرى . واستمر الأزهرى في نفوره من جماعة الإخوان المسلمين التي بدت له كالخطر التالي على نفوذه في المدن ، وراح يسحب من تأييده لمسودة دستور 1968 التي دعت إلى تحكيم الشريعة ، ويماطل في تفويض لجنة أخرى لتتظفر في تلك المسودة . وفي عام 1968 كانت علاقة الأزهرى مع الإخوان المسلمين قد بلغت أدنى درجاتها حتى أنه وصف جبهة الميثاق الإسلامي ، في قول عبد الوهاب الأفندي ، بأنها فرع من حزب الأمة .

استقبل الصادق المهدي والترابي تصريح الأزهرى المثير عن الشرع والقضائية في عيد الأضحى باستنفاً وميل واضح لتصويب الخطأ فيه . فقد عدد الصادق الأوهام التي حوّاها تصريح الأزهرى مثل أن القضاة الشرعيين في ظل الشريعة هم المشرعون للجهات التنفيذية وأن الدستور الإسلامي يعنى إلغاء تشريع القوانين لأن القضاة سيرجعون رأساً للكتاب والسنة (الصحافة 1968/12/24) وقال الترابي إن من شأن مسودة دستور 1967 ، التي سنرى الأزهرى يتراجع بشكل غير منظم عنها على أن حزبه شارك في إعدادها ، أن تزيل الثنائية في القضائية لأنها توحد القضاء في نظام متحد يتفرق في الاختصاصات (الصحافة 24 ديسمبر 1968) . وحتى القضاء الشرعي ، الذي نعم بالمساواة مع القضاء المدني واكتفى بها حامداً شاكرًا ، لم يتحمس لدعوة الأزهرى حين نفي الشيخ عوض الله صالح ، مفتي الديار السودانية ، أن تكون محكمة الاستئناف الشرعية قد اجتمعت لمناقشة تصريح الأزهرى قائلاً إن مشكلة القضاء لا تستقيم فهمًا على أسس رئاسة القضاء الشرعي أو المدني بل يجب أن تناقش على أنها مشكلة القضاء ككل (الصحافة 1968/12/26) .

وأعاد الرئيس نميري انتاج واقعة الأزهرى والقضائية في زمان آخر ومكان آخر . فقد وقف نميري في يونيو 1983 خطيباً في افتتاح محكمة الفئس ، حاضرة إقليم دارفور ، ليعلن أنه سيحمل لواء ثورة تشريعية للعدالة الناجزة تطهر العدالة من المخمورين والمرتشين والمقامرين متهمًا القضاة بالتقصير في الواجب وإهدار حقوق المواطنين بعدم البت السريع في القضايا . وأنجز النميري ما وعد . ففي سبتمبر من نفس العام أصدر قوانين الشريعة الإسلامية ، التي عرفت بـ « قوانين

سبتمبر » . وهكذا نجح نميري في تحقيق ما عجز عنه الأزهري أو ما لم يطل به المقام لتحقيقه وهو تغيير هيكل القضائية بتغيير أصول قوانينها . وسنرى في حالة نميري كما رأينا عند الأزهري ، الطريقة التي يتسلل حاكم من حصار سياسات القضائية إلى رحاب السياسة الشرعية .

سبقت كلمة النميري في الفاشر وتلتها مواقف سياسية ومهنية ونقابية للقضاة معارضة لنميري . وجدير بالذكر هنا أن القضائية لم تعد منقسمة على نفسها كعهدنا بها على زمن الأزهري . فقانون السلطة القضائية لسنة 1972 جعل منها هيئة واحدة وإن لم ينجح باتفاق القضاة أنفسهم في مسح الحدود المهنية والنقابية بين القضاة المدنيين والشرعيين . ولذا كلن القضاة الأكثر انشغالا بمواجهة نميري هم القضاة المدنيون . فقد استقل في 1980 مائتا قاض (80% من جملة صغار القضاة) للفت نظر الحكومة لتعالج تردي بيئة العدالة ، مثل انهيار مراكز التوثيق والسجلات ، ونقص معدات المحاكم . وقد وجه نميري رئيس القضاء بقبول الاستقالات وهو رأي لم يستصوبه عبد الماجد حامد خليل، نائب رئيس الجمهورية ، أو رئيس القضاء ، لانعكاسه السيء على سمعة البلاد .

أغضبت كلمة النميري في الفاشر القضاة وتضامن معهم المحامون وطلبوا من نميري ألا يعزل القضاة إلا وفق المعايير القانونية والأعراف الدستورية . ولم يترشح نميري عن موقفه من القضاة . غير أنه عمل على احتواء الأزمة بتكوين لجان تنظر في إصلاح القضاء ومنها اللجنة القومية لتنفيذ استراتيجية العدالة الناجزة وأخرى لدراسة ظروف العمل بالنسبة للقضاء وثالثة تنظر في قضايا التعليم القانوني . ولم ينتظر النميري ثمرة شغل هذه اللجان فأعلن حكم الشريعة بليل بقانون أعده على عجل ثلاثة قانونيين قال منصور خالد في التهوين بهما أنهما « رجلان وامرأة » .

ويشبه موقف نميري موقف الأزهري في أمرين :

أولهما : كلاهما أراد أن يكون هذا التحول التاريخي إلى الشريعة عملاً خالصاً له يستبعد منه الإخوان المسلمين ، الذين لهم الريادة في باب حكم الشرع . فقد رأينا الأزهر ي يستقل بمنبره للشريعة الإسلامية بعد أن خاصم الإخوان المسلمين الذين رأيناهم عولوا على نفوذه الواسع للقضاء على الحزب الشيوعي في إطار استراتيجية طويلة النفس لحاكمية الشريعة . ومن جهة نميري فقد كان مجلس شعبه يماطل حتى في إجالة القوانين الإسلامية المتدرجة المتلطفة التي صدرت عن اللجنة القومية لمراجعة القوانين لتتماشى مع الشريعة التي كونها النميري في 1978 وترأسها حسن الترابي خشية أن يؤدي تطبيقها إلى إرباك مألوف المعاملات في الدولة وبين الناس . وقد ألغى نميري قرار مجلس بلدي أم درمان بتحريم الخمر في المدينة وصدرت عن نميري أكثر من عبارة يفتح بها باب تحول حكمه إلى الإسلام إلى الجميع ليزيل شبهة احتكار الإخوان المسلمين له . ولذا صح تساؤل منصور خالد: كيف نفسر انتقال نميري الدرامي من محطة مراجعة القوانين لتتماشى الشريعة في 1978 (وهي المراجعة التي أخذت في الاعتبار القوانين الموروثة من عهد الاستعمار) إلى قوانين سبتمبر 1983 الإسلامية ، التي اعتبرت تلك القوانين الموروثة رجساً ، وقد رد منصور خالد هذا التحول إلى مواجهة القضاء لنميري .

لكي يبعد نميري الإخوان المسلمين ، الذين لم يكن أفقهم الإسلامي قد تخطى القوانين المراجعة لتتماشى الشريعة ، عن كل فضل في تحوله الإسلامي جعل صياغة قوانينه السبتمبرية إلى جماعة من القانونيين من ذوي الأصول والسند الصوفي مشدداً عليهم في إخفاء مهمتهم عن الناس وعلى رأسهم حسن الترابي ، مستشاره القانوني . و «تطرف» نميري هذا بشأن الإسلام في حلقه مع الإخوان المسلمين شبيه بتطرفه حيال التأميم والمصادرة في 1970 حين كان حليفاً للشيوعيين . فقد ظاهره المنشقون على الحزب الشيوعي ، بقيادة أحمد سليمان ، وزير الاقتصاد والتخطيط ، لسبقه الحزب في تحقيق التأميم . وهو سبق وصفه منصور خالد بأنه سبق مدمر أراد به نميري الفوز على الحزب في حلبة من حلبات الأيديولوجية والسياسة . ولهذا لم تقم هذه التأميمات على دراسات اقتصادية أو سياسية أو حتى ورقة هادية ترشد إلى منطقتها وغايتها . فشمل التأميم المطاعم ودور السينما وحوانيت الستائر والأغطية .

ومثل هذه المخاطر المبتكرة ، في رأي منصور خالد ، مما يشبع أشواق نميري للثأر ، فما أراد من التأميم إلا تحلية خطبه في العيد الثاني لثورة مايو . فنميري يمشى بأفكار الآخرين إلى الحافة ويضطرهم ، من موقع السلطة ، أن يتداركوا أنفسهم ويطاردوا أفكارهم الهاربة .

ثانيهما : جاء صدام الأزهرى ونميري مع القضاء ، أي مع حراس القانون السائد ، في مطلب كل منهما لبسط سلطته الفردي فوق الجميع . فقد حول الأزهرى بدخوله مجلس السيادة في مايو 1965 منصب رئاسة المجلس الدورية إلى رئاسة ثابتة تولاها هو . وظل يعمل بدأب ليجعل من هذه الرئاسة الدائمة مركز قوة يترقى بها لتصبح رئاسة فعلية للجمهورية . ففي أكتوبر 1965 تصادم مع المحجوب ، رئيس الوزراء ، حول من يمثل السودان في مؤتمر القمة الأفريقي بأكرا . وقد عاقب الأزهرى المحجوب على عناده في تمسكه بحقه الدستوري في تمثيل السودان بأن طلب من نواب حزبه الاستقالة وطرح صوت ثقة في وزارة المحجوب انتهى إلى إسقاطها . ومن الجهة الأخرى لم يكف نميري ، رئيس الجمهورية ، من تعديل الدستور كلما ضاق على غرائزه في الاستبداد بالحكم والبقاء فيه . فعلى سبيل المثال استصحب انقلاب نميري الإسلامي في 1983 تعديلات على دستور 1973 جعلته إماماً لا رئيساً للجمهورية في دراج معنى الخير . فقد استنتت هذه التعديلات الإمامة والبيعة بدلاً عن الاستفتاء وجعلت له الحكم مدى الحياة بدلاً عن الولايات الموقوتة (كل في ثالث ولاياته آنذاك) . وقضت تلك التعديلات الدستورية بحكمه من القبر أي أن يوصي بخليفة من بعده . وهي تعديلات اشتهاها واضطر إلى تلطيفها ضمن تعديلات أخرى في الدستور ليجيزها مجلس الشعب . ولم يقبل مجلس الشعب بها فعطل نميري دورة انعقاده .

لم يكن الأزهرى أو النميري في شهوتهما للسلطان الفردي بحاجة إلى التذكير « بنقطة » الدستور ، التي هي حيلة خصومهما ، ولا بشبح محكمة الاستئناف العليا . ولذا تحولوا إلى تكتيك سماه منصور خالد ، وهو يتحدث عن حالة نميري ، بـ « الانقضاضة

« وهو تكتيك » الإرباك وتغيير الفرس في حومة السباق » . والإنقضاضة هي قلب المناضد عليهم أجمعين (أي خصومه والقضاة) . فإن كلن الذي يتحاجون به عليه هو القانون وسيادة حكم القانون فسيجنهم بقانون جديد ، جديد في أصوله ومنهجه التطبيقي ، لهذا فلا بد من تغيير وتبديل العاملين فيه . فقد أعطت لائحة قانون مصادر التشريع وقانون القضائية نميري الحق في تعيين وفصل وترقية القضاة كما شاء . وأعطاه قانون الأمن المعدل ، المتضمن في القانون الجنائي ، حق خلق محاكم خاصة لمحاكمة من خرجوا على أمن الدولة .

ثالثهما : سعى كلاهما إلى استثمار سياسات القضائية متوسلاً إلى حلفاء من القضاة الشرعيين . قد التمس الأزهري من السامعين تصديق عزمه على تحقيق الدستور الإسلامي بإشارته إلى حضور الشيخ أبو قصىصة ، قاضي القضاة ، بين الحضور شاهداً على الخطوة التمهيدية الأولى لهذا العزم ألا وهي مساواة القضاة الشرعيين بالمدنيين في أحكامهم وتنفيذها وفي شروط خدمتهم . ووضح كما سلف القول أن القضاة الشرعيين ارتاحوا إلى استقلالهم عن القضاء المدني وسطوته وهم أميل لوقتهم لدى خطبة الأزهري إلى الدعة السياسية راغبين عن خوض نار معارك تشغلهم عن اجتناء ثمرة صراع المساواة الذي دام قرابة القرن . وكلن نميري يتحدث إلى قضائية مندمجة مطمئنة إلى تنوع الاختصاص في الوحدة . فحتى عام 1991 كلن مولانا الجزولي ، في حديثه إلى يعتقد أن اختصاص قضاء الأسرة هام ولا ينبغي أن يشوش على قاضيه باختصاصات أخرى . ومع ذلك ظلت طائفة القضاة الشرعيين متحجرة من مظاهر تغول القضاة المدنيين على الترقيات القضائية . وهو تغول اضطر القضاة الشرعيين إلى إضراب لاحق في عام 1987 .

ولم يخرج لنميري قضاة شريعة بحق إلا حين دعم قوانينه السبتمبرية بحالة الطوارئ ومحاكم العدالة الناجزة . فقد خرج له د. المكاشفي طه الكباشي ومحمد حاج نور والمهلاوي الذين ، في قول منصور خالد ، خرجوا من « حماة الخمول » ديناصورات تدب من متحف التاريخ الطبيعي . ولم يأت هذا الفريق من قضاة محاكم العدالة الناجزة من قسم الشريعة في القضائية . فقد بدأ د. المكاشفي ود. إبراهيم خالد

المهدي وحاج نور قضاة شرعيين وتحولوا إلى التدريس في الجامعات بينما تحول المهلاوي من القضاء الشرعي إلى القضاء المدني في آخر السبعينات . وربما كانت هجرتهم من القضاء الشرعي طلباً للرفعة من موضع ذلة مهينة كما رأينا . وربما كانت عودتهم إلى سدة القضاء بشريعتهم المهجورة هي الفتح المبين . ولا ترتباط بعض هؤلاء القضاة بحركة الإخوان المسلمين كل هؤلاء القضاة ، الذين نشؤوا في محنة ومحدودية القضاة والتشريع الإسلامي سياسيين أكثر منهم مهنيين . وقد اضطر نميري إلى الاستغناء عنهم حين بدؤوا النظر في قضايا طالت بعض رموز النظام وممارستهم الفاسدة . وتفصيل هذا الجانب الخفي من محاكم نميري الناجزة مما ورد في كتاب الدكتور المكشفي طه الكباشي المَعْنُون تطبيق الشريعة الإسلامية في السودان بين الحقيقة والإثارة (1986) .

الفصل الثالث

الشريعة التقدمية ، الحداثة الرجعية

سنوالي في هذه الكلمة الأخيرة عن القضائية عرض وتفصيل ما أتفق لنا في هذا المبحث من أن الاستعمار قد حال بين الشريعة والخوض في ابتلاء الحداثة التي جاء بها على فوهات المدافع . فقد بلغنا الاستعمار الإنجليزي ، كما سبق القول ، بعد طول مكث في الهند كلن قرر خلالها أن الشريعة الإسلامية وكافة أعراف النحل الهندية قاصرة عن التحديث أو مصادمة له . وستكون زاوية نظرنا هنا الحدس بما كلن سيقع لنا من قانون في السودان لو وثق الاستعمار بأن الشريعة أهل للحداثة بما انطوت عليه من إرث قانوني صالح ، ولو أنه اطمأن إلى أن بعض تشريعها المثيرة لاعتراض المحدثين مما ربما تكفلت الشريعة نفسها ، سماحة منها ، بتعطيلها أو تأويلها من خلال خطابها وجدلها الخاصين . فهذا الشغل التشريعي المستقل الذي يقوم به الفقهاء أصالة عن أنفسهم ، في التزام مجتهد بشريعتهم ، مما كلن سيرفع الحرج عن خطط تحديث الشريعة في ظل دولة الاستعمار الكافرة . ولو لقيت الشريعة هذا المضمار الطليق نسبياً للاجتهاد في خاصة قومها وشرعهم ، تبتلى الحداثة وتبتلى بها ، لما انتهت إلى هذا التقليد القانوني الخلافي الذي نراه اليوم يصطارع حوله أهل الحداثة والتقليد وغيرهما اصطراعاً مخلاً .

برغم إدراك كارولين فلوهر - لوبان أن الشريعة ، كقانون للأسرة ، قد خضعت لأنواع من التقييد في ظل الاستعمار إلا أنها استحسنت كون الإنجليز اعترفوا بها « كنظام قانوني مستقل ذي ذاتية خاصة » . فلم تكن للشريعة هذه الميزة في مستعمرات بريطانيا أخرى حيث عدّها الإنجليز نوعاً من أنواع عوائد الأهالي وأعرافهم . أما في السودان فقد تمتعت الشريعة ، في قول فلوهر - لوبان ، « بشبه استقلال » في التشريع والتقاضى . وبرغم ما يكون شلب تقدير فلوهر - لوبان هذا من تهوين للتأثير السلبي

من الاستعمار على الشريعة ، إلا أنه تقدير قادها إلى الثناء على هذا النشاط القانوني الشرعي السوداني كتقليد تضمن تفكيراً تقدماً وجرى تطبيقه بصورة إنسانية . ومع ذلك فإن فلوهر - لوبان تدرك أنه كانت ثمة حدود لميل الاستعمار لإرخاء العنان للشريعة كنظام قانوني . فالدليل قائم ، كما نقول ، على أن البريطانيين مارسوا ضغطاً عظيماً على الشريعة لمراجعة أو إصلاح قوانينها الموصوفة بمجافاة التحضر مثل الرق ، وزواج القصر ، وبيت الطاعة .

وسيلقي هذا الفصل نظرة عامة على التقليد الثقافي الشرعي السوداني من حيث ابتلائه بالحادثة في شروطها الاستعمارية في دولة الاستعمار أو وريثاتها . وقد أخذت الريبة هذه الحادثة من الشريعة كل مأخذ واتهمت أصولها بأنها مما لا يسع لنداءات العصر . وهي ظنون تبطأت بالشريعة من سبر غور الحادثة واستصحابها على وجه مستقيم . وسنعرض مع ذلك لتشريعات المحاكم الشرعية بشأن المرأة والرق ، وهي مظان حرج الشريعة الأكبر ، لنرى كيف أن استحقاق قانونها واستضعاف قضائها لم يحل دونها ودون أن تنصر المرأة ما وسعها وأن تشرع لحالة الحرية الأصل في الإنسان بغير لجاج . وسنرى أن ما قصرت الشريعة عن تحقيقه في هذه المضامير مما يمكن رده إلى سوء الظن بها والكيد لها لا لعيب في قانونها أو في كفاءة قضائها .

الرق : رمى الاستعمار الشريعة بدائه وانسل

كل موقف الاستعمار من الشريعة في أمرين أحلاهما مر . فقد كل يريد من جهة أن يرضي ولاية الشل في بريطانيا الذين يريدون للرق أن يلغى جملة واحدة وفوراً حسب منطق المهمة الاستعمارية المعروفة من تمدين للأهالي ونزع التوحش عنهم . وكان من بين موظفي حكومة السودان الإنجليز أنفسهم من عينه على أداء الحكومة في هذا الخصوص . فقد اشتكى مقتش زراعة بقرية الباقوة بشمال السودان عام 1923 - 1924 الحكومة السودانية إلى عصبة محاربة الرقيق بصورة إلى عصبة الأمم ، لأنها تقاعست عن إلغاء الرق كما تشتهي دوائر لوبي محاربة الرق المتنفذة في بريطانيا . أما حكومة السودان ، من الجهة الأخرى ، فقد تحكمت في خطواتها لإلغاء الرق ضرورات الإدارة . فقد خشيت الحكومة أن يؤدي الإلغاء الشامل المعجل للرق إلى ضعضة سلطاتها في بلد يقوم اقتصاده على الزراعة ، التي يقوم بها الرقيق . وكان

أكثر ما ضاقت به الحكومة هو قلم محاربة الرقيق الذي أنشأته الحكومة الإنجليزية في مصر . وأصبح القلم ، وهو في معزل عن تأثير الخرطوم ، رقيباً أحصى للحكومة كل خطوة ارتدت فيها عن الحرب الدقيقة للرق . وكان السير ونجت ، الحاكم العام للسودان ، يتحائل على قلم الرق . فقد تعذر عن هذه الحرب المستقيمة للرق بالتلويح بخطر حركات « النبي عيسى » ، التي تعقب المهدي في التقليد الإسلامي ، والتي تتالت في الاندلاع في وجه الإدارة الاستعمارية . وعزا ونجت نشوء هذه الحركات إلى غلواء نشاط قلم الرقيق الذي اتهمه بأنه يريد إرضاء « قاعة إكستر » التي هي معقل لوبي محاربة الرق في لندن . وكان ونجت للقلم بالمرصاد لا يني يربط لمشروعات القلم لإفشالها . فقد أفضل مشروعه لإنشاء بيوت يلوي إليها الرقيق الذي تحرر قبل أن يبدأ في عمر متأخر حياة الحرية الصعبة لمن لم يبدأ بها في الصغر . وانتهى صراع ونجت وقلم الرقيق بهزيمة الأخير الذي جاء في 1910 منقولاً حسيراً كسيراً إلى الخرطوم كمصلحة من مصالح الحكومة العادية .

ووقعت الشريعة ضحية لهذه السياسة الاستعمارية « الانتهازية » حيال الرق . ولما لم تكن الحكومة في عجلة من أمرها بشأن إلغاء الرق فقد خولت الحكومة القضية الشرعيين أن ينصحوا الرقيق بالعودة إلى أسيادهم لقاء ضمان أن يلقوا معاملة حسنة . وكان يوسع هؤلاء القضاء استخدام العصا بجانب الجزرة مع هؤلاء الرقيق مثل تهديدهم بالحبس في السجن بتهمة التشرد .

كما درس أحمد العوض سكتجا مسألة تحرير النساء الخدم وخلص بجدارة إلى أنه قد نشأ في واقع الأمر - من جراء تراخي الإدارة البريطانية في إلغاء الرق بصورة تامة - حلف وثيق بين الرجال المستعمرين في الحكومة والرجال المستعمرين من ملاك الرقيق أدى إلى البطء في إجراءات تحرير أولئك التعيسات . فقد أراد الأهالي من أسياد الرقيق الاحتفاظ بجواربهم وبعبيدهم للعمل الزراعي في حين خشي المستعمرون أنه إذا تحررت هؤلاء النساء والرجال فسينطلقون من عقال العبودية ويهيمنون على وجوههم في المجتمع وسيشكلون خطراً على الأمن والأخلاق .

رأى المستعمرون أن الشريعة مما شرع للرق كممارسة قانونية . ومع ذلك رأوا أن يغضوا الطرف عن هذا الجانب من الشريعة الذي يتعارض مع مهمتهم التمديدية

المزعومة . ولم يحملها المستعمرون على تعطيل هذا الجانب في تشريعها إلا بمقدار . وتبنى الإنجليز عدة طرق للتأقلم على هذا النهج الانتهازي من تفادي تقحم الرق . فهم قد حجروا على المحاكم الشريعة النظر في جملة من القضايا التي للرق أو الرقيق فيها طرف . فقد وجهت الإدارة الاستعمارية قضاة الشرع منذ عام 1907 ألا يشملوا الرقيق ضمن التركات المعروضة على محاكمهم . كما استبعد الإنجليز المحكمة الشرعية من النظر في القضايا التي قد تنشأ بين الورثة حول ملكية رقيق ما رضي أن يبقى مع أسرة سيده المتوفى . من الجهة الأخرى اختصت الحكومة المفتشين الإنجليز ، دون قضاة الشرع ، بنظر القضايا التي يرفعها الجنود بطلبون برد أخت أو قريبة من ربة الرق . واختصر دور القضاة الشرعيين في مثل هذه القضايا على الشهادة بمصادقية فسائم الزواج التي تقدم بها الأطراف . كما سألت الحكومة مديري المديريات أن يحكموا دون غيرهم في القضايا التي يطلب فيها سيد رقيق أن يرث رقيقه المتوفى . وجرى توجييه المحاكم الشرعية في 1919 أن تعتبر الحرية هي الوضع الشرعي حين تنظر في قضايا الزواج والولاية على القصر . ولم يثبت عن القضاة مقاومة لهذه الإجراءات تجيز لنا وصمهم أو وصم الشريعة بالتعلق بالعدي بفقه ولى زملة .

لقد تبنى القضاة سياسة إلغاء الرق متى ما عرضت المسألة أمامهم ومتى ما تمتعوا بحرية إصدار قوانينهم المخصصة لمعالجتها . ففي وقت باكر في 1902 وجه قاضي القضاة محاكم الشريعة أن تحتاط وتحذر وتدقق في الإثبات حين تنظر في قضية يدعي فيها رجل أن جاريته هي زوجته أيضاً . فقد وجه قاضي القضاة المحكمة أن تنظر بعناية لتتأكد من صحة أوراق عتقه لها وزواجه بها ومن جهة مقدم الصداق ومتأخره خاصة . فإذا صحت للمحكمة هذه الأوراق حكمت له مُحَرَجَة عليه ، بعد أن تقدر له مقدار تكلفة معيشتها ، أن يحسن إليها . علاوة على أن المنشور الشرعي رقم 2 ، الصادر في حوالى 1902 ، قرر أنه لا يمكن لرجل أن يدعي ملكية خادمته التي جرى منحها ورقة الحرية . وجاءت بعض هذه المنشورات بما يخالف صريح الشريعة . فالمنشور رقم 7 ، الصادر حوالى 1906 ، أعطى الرقيق الحق في وراثة أسيادهم .

كلن قضاة الشرع راغبين في التعاون البناء مع الإنجليز لتنفيذ سياسة إلغاء الرق . فقد أدرك هؤلاء القضاة أمرين اثنين إدراكاً جيداً . الأول وهو أن الرق قانوني في

شريعتهم مهما تلتطفنا في أمره . والأمر الثاني أن جيلتهما القانونية قليلة جداً في وجود الاستعمار وسطوته . فقد قبلوا من جانبهم ، مكرهين بالطبع ، أن تقتصر الشريعة على قضاء الأسرة . والحق أنه لم يكن لهم رأياً في ذلك . فقد جرى تعليمهم وتدريبهم وتعيينهم في سلك القضاء على أنهم قضاة أحوال شخصية لا غير . ولم يشاكسوا الدولة في ترتيباتها ، التي تقدم فيها رجلاً وتجراً أخرى ، لإلغاء الرق . وأخذوا في التشريع لذلك الإلغاء المتراحي وإضفاء مباركة الشريعة له . فقد قبلوا بغير ضجر أن تصدر تشريعاتهم باعتبار أن الحرية هي الوضع الطبيعي للناس . وكنت أسطع عبارة شرعية تضمنت هذا الاعتبار هو الحكم رقم 65 لعام 1902 الذي أصدره القاضي محمد الحضري، قاضي شرعي دنقلا . وظل القضاة يأخذون بهذا الاعتبار والحكم حتى وقت متأخر من عام 1983 و 1984 في القضايا القليلة التي توافق فيها مدعون بطلب حقوق مترتبة على حالة الرق مثل الذي طلب وراثته متوفٍ لأن أباه كان يمتلك أم المتوفي وتسمى به (جريدة آخر خبر 7.24 . 1995) . غير أن باحثاً حجة في القاتون مثل الدكتور عبد الله النعيم ما يزال يرى إلغاء الرق هو إنجاز أملاه القاتون الاستعمار العلماني وأن الشريعة في السودان لم تعتبر مسألة الرق بجدية أو مثيرة .

ولم يمنع استمزاز القضاة الشرعيين لمقتضى الحادثة أن يرسموا بقوة الخط الفاصل بين شريعتهم والحوادث التي قد تفسد منطق الشريعة أو تطيح به . وكثيراً ما أبثوا بصورة مقنعة عن منطق شريعتهم وكيفية الولاء له في خضم الحوادث . فقد عبر قاضي القضاة في رسالة إلى السكرتير القضائي عن عدم ارتياحه للصدام الناشئ بين الحقوق التي تمتع بها الأرقاء السابقون ممن نالوا ورقة الحرية ، وبين عقود الزواج الإسلامية . وكان أكثر همه أن الجارية التي تحررت عن طريق مثل تلك الورقة ربما اعترفت بأنها كانت من ضمن ما ملكت أيمن سيدها المعروف في حين تكذب أبوته لولدها . وهو تكذيب يترتب عليه أن يصبح هذا الولد ابن سفاح وهو وضع منكر في الشريعة التي أصل منطقها تنظيم العلاقات الجنسية بصورة توصل الباب نهائياً أمام وضعية السفاحية . ولذا فالشريعة بإطلاق تحكم للأب متى ادعى بنبه عن زواج ما . فأخشى ما يخشاه قاضي القضاة أن تستغل ورقة الحرية الطارئة استغلالاً سيئاً في النزاعات العائلية مما يقود إلى فوضى النسبة في عقود الزواج .

أمن رد السكرتير القضائي على وجاهة المسألة التي أثارها قاضي القضاة . غير أنه أضاف أن قول القاضي في المسألة مما يستوجب الأخذ الحذر . فشرعية البنوة ، في قول السكرتير القضائي ، هي آخر ما يطراً على ذهن أسيد الرقيق الذين غلبة همهم ادعاء بنوة جواربهم لاستغلالهم في أشغالهم الزراعية وغيرها . غير أن قاضي القضاة ظل يلح على النسبة وشرعيتها في المسألة . وحين ينس من قبول الإنجليز لحجته مال في 1926 لإعفاء محاكمه الشرعية من النظر في نزاعات أبوة ولد الجواري بالكلية . فاختصاص المحكمة ، في نظر قاضي القضاة ، هو الأولاد الشرعيون ولا نظر لها في وضع لا يضع شرعية النسب نصب عينيه . غير أن الحكومة عادت للتأمين على سداد المسألة المثارة كما هو واضح في منشورين لقاضي القضاة في عامي 1926 و 1936 .

لوم المحكمة الشرعية على بطء خطى الحكومة في تحرير الرقيق هو لوم في غير موضعه إلى حد كبير . فأهل هذا الزعم ينسون أن الإنجليز أخذوا زمام مبادرة مراجعة اختصاص المحكمة الشريعة بشأن الرق . وكانت أحكام القضاة الشرعيين في هذه الجهة ثمرة لهذا الاختصاص الذي ارتضاه لهم الإنجليز . فقد استنكر أحمد العوض سكتجا مثلاً إحالة نزاعات السادة والأرقاء إلى المحكمة الشرعية التي تعكس أن القضاة اعتبروها نزاعات عائلية معتادة . وكان بوسع الإنجليز ، إذا صح منهم العزم في تحرير الرقيق ، أن يعرفوا تلك النزاعات تعريفاً مختلفاً . وهو ما لم يفعلوه . فقد كانوا هم من رغب في استبطاء تحرير الرقيق ، وبالذات النساء منهم ، خشية أن ينزلن في حمأ الرذيلة في المدن . فلم يكن نظر القضاة في قضايا السادة والرقيق أمراً استقلوا فيه برأي أو قرار . وكان الإنجليز قد اختاروا لهم هذا الاختصاص ولو منعوه عنهم لقبولوا به قبولهم بأمور أخرى كثيرة .

أن الدرامس المنصف لا بد أن ينحى باللائمة على الحكومة الإنجليزية في السودان لجريرة أقدامها دون التحرير الشامل للرقيق . والشواهد على صدق هذه اللائمة عديدة . فقد تعللت باتقاء ثورة الأهالي العرب عليها لأنهم سيعدون التحرير الناجز للرقيق نهباً لحقوقهم . كما شاع بين موظفي الإدارة الاستعمارية أن رق السودان ألطف وأرفق عما عداه . ومن ذلك أنهم تفادوا بصورة مستقيمة استخدام كلمة « عبد » في خطابهم وآثروا عليها كلمة « خادم منزلي » حتى يديروا بوجههم إلى الجهة الأخرى من تبعة

الإقرار بالعبودية . ولذا ربما صح القول أن جعل المحكمة الشرعية مختصة بقضايا الجوارى بواسطة الإنجليز إنما كانت خطة ناسبت الإنجليز المحجمين عن إنفاذ أمر الرق إلى غايته . فقد كلن بوسعهم دائماً تبرير تباطؤهم في إنفاذ إلغاء الرق بلن الإسلام والمسلمين وشريعتهما قد قيدتا أيديهم وأبطلت بهم .

بيت الطاعة : شرعه وسياسته

لم يجد مبدأ بيت الطاعة ، الذي يخول للمحكمة رد الزوجة الناشز إلى بيت الزوجية ، قبولاً من الإنجليز . وأصدروا توجيههم للسلطات المدنية والإدارية في القضائية ، التي كلفت بتنفيذ الأحكام التي يصدرها قضاة الشرع ، أن يمتنعوا عن تنفيذ حكم بيت الطاعة متى ما أعادوا الزوجة ثلاث مرات ومازالت تهجر بيت الزوجية . كما اعتبرت تلك السلطات وقوع حكم الطاعة متى صافحت الزوجة الزوج أمام المحاكم ولا تتشغل تلك السلطات بما يحدث متى ترك الزوجان قاعة المحكمة . واستوجب هذا التوجيه على الزوج أن يرفع قضية جديدة إذا ما هجرته زوجته بعد الإرجاع الثالث لها . ولم يقبل قاضي القضاة بقصر إرجاع الزوجة الناشز على مرات ثلاث تنفض الحكومة يدها عن المسألة بعدها . فقد احتج أن هذا القصر غير معمول به في مصر . ولا جدال أن حمل الزوجة حملاً للرجوع إلى بيت الزوج مايزال من المسائل الشائكة في زمننا وتحتاج لنظر شرعي دقيق بصير . وقد رأينا قبساً من هذا النظر حين استقل قضاة الشرع بقسمهم ونفوا هيمنة القسم المدني بمقتضى قانون المحاكم الشرعية لعام 1967 . فقد جاءت موجاتهم بشأن هذا الإرجاع القسري حانية رصينة، كما سنرى .

كلن لقضاة الشرع أيضاً نظرات اجتماعية ثابتة في مسألة بيت الطاعة . فقد اعتقدوا أن بطريكية العائلة ، التي هي سلطة الرجال ، ربما كانت سبباً قوياً في نشوز الزوجة . ولذا كلن من رأي قضاة الشرع أن الحكم ببيت الطاعة موجه بالفعل إلى هذه السلطة التي قد تفسد ما بين الزوجين لخصوصية لا أصل لها في سكونهم أحدهما إلى الآخر . وكان من رأيهم أن حكم الطاعة قد يخرج الزوج المتهمه بالنشوز من حرج أن ترى كمن يفضل زوجها على قبيلها . وهناك حالات عديدة دالة على سداد هذه النظرة الاجتماعية الثابتة للقضاة الشرعيين . غير أن ما أحتج عليه قاضي القضاة بشأن

أحكام بيت الطاعة فهو عن زوجات رفضن العلاقة الزوجية بأباء وشمم على ما يظهر من نصوص القضايا المنشورة .

وصفوة القول أننا لا ينبغي نعد قضاة الشرع مجردين من الحساسية تجاه الفظاظاة التي ينطوي عليها حكم بيت الطاعة . فحس أكثرهم بالحيف على النساء كلن كبيراً . وقد نصرهن كثيراً في أحكامهم حتى سماهم الرجال ، المستنكرين لوقوفهم بجانب نسائهم ، ب « قضاة النسوان » . وسنرى عن قريب في هذا البحث جوانب من الشريعة اجتهد فيها القضاة الشرعيون اجتهداً توافقوا فيه مع عصرهم واستحقوا ثناء من درسوا عملهم هذا . وقد نصيب فهماً أفضل لأريحية القضاة الشرعيين إذا حملنا شكوى القضاة الشرعيين بخصوص أحكام بيت الطاعة وقصرها على ثلاث تنفيذات وغيرها محمل الاحتجاج على المحاكم المدنية الطاغية في القضائية ، التي اتفق لها تنفيذ أحكام الطاعة ، لا محمل أنه استهانة من القضاة بحقوق النساء . وليس أدل على ذلك من أنه غالباً ما أتصل إلحاح القضاة على حكم بيت الطاعة ، الذي يسوء أهل الحداثة ، بشكواهم بطغيان القسم المدني عليهم وتنفيذه أحكام المحكمة الشرعية دونهم . ولم يشفع لهم احتجاجهم الأذلي على هذا الضيم عند المرحوم محمود محمد طه ، في خصومته الطويلة معهم ، الذي عد عجز قضاة الشرع عن تنفيذ أحكامهم نقصاً معيباً لأنه من باب الإيملان ببعض الكتاب . وظلت الشكوى من مصادرة حق التنفيذ من المحكمة الشرعية دينن القضاة . ففي مؤتمر عام للقضاة عام 1974 حضره الرئيس نميري ، وقد أعيد توحيد القضائية تحت سلطة رئيس القضاة المدني ، اشتكى قاض شرعي من قرار كلن نميري قد أصدره بعدم تنفيذ أحكام بيت الطاعة . وقال المشتكى أن هذا يؤدي إلى إزدياد حالات النشوز التي تعلق المرأة فلا هي زوجة ولا هي طالق .

وقد مال القضاة إلى اللطف في أخذ حكم بيت الطاعة حين تمتع قسمهم باستقلاله الذاتي في إطار القضائية بفضل التعديل الدستوري في 1966 الذي جعل القسم الشرعي مسؤولاً مبتثرة إلى مجلس السيادة . وكان أميز ما في قانون المحاكم الشرعية 1967 هو منح المحاكم الشرعية سلطات مدنية وجنائية لتنفيذ حكم الطاعة بموجب اللائحة الشرعية لإجراءات التنفيذ لعام 1968 . ولما أصبح تنفيذ الطاعة من اختصاص القضاة لم يستبدوا بالأمر . ولم تبدر من القضاة غلظة أو ترويعاً في إنفاذ

حكم الطاعة . فقد قضت تلك اللائحة بأن يجري تنفيذ حكم بيت الطاعة برفق بمنح المرأة التي حكم عليها بالطاعة أسبوعاً لتقبل الحكم والتهيئة لعيشها مع زوجها . فلن انقضى الأسبوع ولم تعد أمرت المحكمة باعتقالها وإعادتها بالقوة . فإذا هجرت زوجها مرة ثانية وجب على الزوج رفع قضية جديدة خلال ستة شهور من تاريخه . وهكذا لم يغير القضاة الشرعيون حين أل إلهم أمر تنفيذ ببيت الطاعة شيئاً ذا بال في الممارسة السابقة التي استنتها الاستعمار . وهذه سماحة مشهودة فيمن ارتفع عن كاهله المتطفلون على خاصة أمره وشرعه .

وتجدد خطاب حكم الطاعة بعد وصول نميري للحكم في 1969 بواسطة انقلاب يساري أراد محو مكاسب الحلف الإسلامي ، الموصوف بالرجعية من خصومه ، بعيد قيام ثورة أكتوبر في 1964 . وكان ضمن خسائر القضاة في حملة اليسار الانتقامية هو قرار نميري بتجميد أحكام الطاعة التي تنتظر التنفيذ . وكتب قاضي القضاة يحتج على قرار دولة نميري بشأن بيت الطاعة بأدب ثعلبي اشتهروا به في أوقات الغلب والتقية كما مر ذكره . فبعد أن أبدى القاضي استعداد محاكمه لتنفيذ إرادة الحكومة في إلغاء بيت الطاعة التمس منها بيان أمر أو أمرين . فقد نبه إلى أن أحكام بيت الطاعة فاشية في بلاد العرب والمسلمين وكثي يريد أن يوحى أن السودان ، وهو على هامش مهمل من تلك البلدان ، إنما يأتي أمراً إذا بإلغاء بيت الطاعة . ونقل القاضي للحكومة أنه شرع في إلغاء تنفيذات بيت الطاعة بالفعل بعد استعراض للقضايا التي في بابه . وقد وجدها غيضاً من فيض مما ينتظر محاكمه من قضايا . وهذه طريقة ثعلبية أخرى للقول أن قرار الحكومة هو زوبعة في فئجان .

وقد استنقلت فلوهر لوبان قرار نميري بتعطيل أحكام الطاعة . فقد كانت أعجبت دائماً بالطريقة التي تطور بها قانون الأحوال الشخصية في السودان نحو إكرام المرأة وإنصافها بمبادرة إبداعية مهنية للقضاة الشرعيين أخذت في الاعتبار شروط العصر السياسية والاجتماعية . وبناء على ذلك رأت قرار نميري أول صور التطفل من حكومة علمانية تعدل في الشريعة بغير وسيط القضاة الشرعيين . ونبهت إلى ما جره القرار من خلط وما انطوي عليه القضاة من خذلان من جرائه . وسيكون لوم القضاة الشرعيين على شكواهم من هذا القرار « التقدمي » للنميري صعباً . فمن العسير إقناعهم « بنقدمية » هذا القرار لأنهم يردونه إلى سياق صراع طويل بينهم وبين

القضاة المدنيين . ولم يكن القرار ، في نظرهم ، صراعاً بين التقدمية والرجعية وإنما حول السلطات والموارد والميزات في القضائية الاستعمارية المزدوجة كما رأينا . وقد وقع هذا القرار الموصوف بالتقدمية في إطار حملة « ثأرية » يسارية أرادت أن ترد القضائية إلى سابق عهدها وتنزع من القسم الشرعي استقلاليته التي نالها في 1967 كثمرة حلف سياسي آخر سبق .

الأعراف الجائرة والشرعية السمحاء

أتينا في الفصل الثاني من هذا الكتاب على قناعة الإنجليز أن العرف هو أدنى لحياة أهل القبائل السودانية من الشريعة . و هي قناعة تأذى منها المجتمع الريفي . فقد ترتب عليها نشوء حلف سياسي بين رجال البطراكية الأبوية العائلية السودانية ورجال الإدارية الإنجليزية . فتفويض الإنجليز للبطراكية الرجالية ، ممثلة في الإدارة الأهلية ومحكمها ، النظر في قضايا النساء ضد ذكور البطراكية ، كان بمثابة تتصل منهم عن النساء اللاتي زعموا أنهم ما جاءوا من أقاصى الأرض إلا لتحريهن ، ضمن طوائف أخرى ، من استبداد الرجل الشرقي . وقد سبق الحديث لنا عن هذا الحلف حين عرضنا لجرجرة الإنجليز أرجلهم دون إنفاذ إلغاء الرق لخشيتهن غضبة هذه البطراكية إذا أوذيت فيما ملكت إيمائها . وهذا تتصل وصفه الدكتور محمود محمداني بأنه « استسلام استعماري » كف به المستعمرون يدهم عن إنجاز مهمتهم التهديبية المعلنة . وقد احتاج الإنجليز لهذا الميثاق مع الرجال المستعمرين لأنهم كانوا خاضوا حرباً صعبة ضد نظام المهذية في السودان ، ولم تدع لهم البلاد بعد مما أخافهم من التورط في مشروعات حداثية غير مأمونة العواقب .

بوضع نساء قبائل الريف تحت رحمة الأعراف يكون الإنجليز قد أخضعوهن لقانون أقل شفقة بهن من الشريعة . ومعلوم أن البطراكية ذات مروعة مشهودة في صون بيضات خدرها ، النساء ، بمظاهرتن على الأزواج والقيام بأمرهن وأطفالهن متى تقاعس الزوج أو هجر . غير أن هذه البطراكية لن تأذن لهن بحسم خلافاتهن الأسرية ، سواء مع بطراكيتهن أو بطراكية الزوج ، خارج منطوق العوائد التي راكمتها وتمتلك وحدها حق تفسيرها . والعادة والشرعية كثيراً ما اقترقا بشأن حقوق النساء وغالباً ما كتلت الشريعة هي القتلون الذكي المنصف للمرأة . فالمرأة محرومة

من الإرث ، الذي هو حق لها في الشريعة ، بين جماعات مسلمة كثيرة في السودان باعتبار أنها تستظل بضمنان البطراكية الاجتماعية . فإذا أردت المرأة هذا الضمن كفت عن طلب الإرث تحمله إلى زوج غير مأمون العواقب . وقد بلغت هذه العقيدة البطراكية مبلغاً شائعاً حتى أن أحد الرجال قد استغرب لحكم القاضي الشرعي بإرث لأخته قائلاً أن هذا ليس من الإسلام في شيء وإنما هو إسلام بدع جاءت به الخرطوم . وقد جرى تنبيه الإدارة البريطانية لجمال الشريعة وبؤس الأعراف حيال فقه المرأة منذ 1927 حين بدأ التفكير والإعداد للإدارة الأهلية . وقد جاءت مقالة للسيد محمد أحمد أبو رنت ، الرئيس الأسبق للقضاة ، بحشد من الأعراف القبلية التي تفارق الشرع وتقتت على النساء . فبين الجماعات السودانية من تقسم الإرث بواسطة مجلس عائلي لا تراعى فيه الأنصبة الشرعية الإسلامية المعروفة للأبناء والبنات .

كانت المحكمة الشرعية رائدة في حفظ حقوق النساء من إقتات البطراكية . ولم يتخلف عن هذه الريادة حتى أولئك العلماء الشرعيين المحليين الذين عينتهم الحكومة في المحاكم القبلية الأهلية تسويحاً لخطتها في التخلص من المحاكم الشرعية في الريف القبلي . و هي الخطة التي رأينا القضاة يناصبونها العداء لمنحها زعماء القبائل سلطة شرعية لم يتأهلوا لها . فقد ردت المحكمة الشرعية الإرث لإمرأتين حرمتهما منه أعراف البطراكية في القضية المعروفة بورثة أحمد خضر نقد ضد ورثة نعيمة الخضر . كما حكم عالم شرعي عضو في محكمة للإدارة الأهلية ضد ممارسة لأهله لا تعترف للمرأة بحق في المال متى ما تزوجت وكان مالها مما يقسمه أخوتها . وكانت النساء يحملن مظالمهن من العرف إلى المحاكم الشرعية أو إلى العلماء المحليين في المحاكم الشرعية . وقد حكم أحد هؤلاء العلماء ببطلان عادة حرمان المطلقة من ورثة زوجها متى مات ولم تكمل عدتها . كما حكمت محكمة شرعية لامرأة استظلمت من عادة قبلية في المهور . فالزوجة في هذه الجماعة السودانية تعطى بعض البقر كجزء من مهرها . ولن تملك الزوجة هذه البقرات إلا إذا ولدت لبعلها . فإذا لم تلد ظلت تتمتع بلبن البقرات ووبرها من غير امتلاك لها . وتقدمت زوجة لم تلد لزوجها للمحكمة الشرعية تحتج على هذه العادة . ونظرت المحكمة في الأمر واستحسننت العادة بعد أن أبطلت اشتراط الولادة تملك الزوجة ما هو حق لها .

ولم تكن البطراكية في الريف وغير الريف لتأذن حتى بنفاذ بعض التشريعات التقدمية للمحكمة الشرعية . فقد قضى المنشور الشرعي رقم 54 لعام 1960 أن يتأكد المأذون من أن الفتاة التي جاء لعقد زوجها راضية عن هذه الترتيب . غير أن المأذون كان سيأتي إلى فضاء عقد الزواج الذي تسيطر عليه البطراكية . ولن يجد المأذون في نفسه الشجاعة ليسأل ذكور العائلة أن يلقي فتاتهم فيستوضحها جلية الأمر . وحتى على افتراض لقله بها ، وهو أمر بعيد ، فإنه سيجد العروس غير راغبة في الإفصاح بذات خيارها لتقل فعل ذلك تحت سمع البطراكية الصماء وبصرها . ومع أننا لم نبلغ من تقدمية التشريع رقم 54 (1960) شيئاً مذكوراً إلا أن أثره التحرري في قول ، الدكتور دينا شيخ الدين ، قد لمس النساء حتى في القرى النائية . وأهم من ذلك كله أنه قد أخاف العفلة البطراكية من أن تستهتر برغائب نساثن بحملهن حملاً إلى الزواج بمن لا رغبة لهن فيه . فالأب ورهطه ، في قول دينا عثمان شيخ الدين ، سيعملون حسابهم جيداً لتفادي حرج أن تشق عليهم فتاتهم عصا الطاعة بالظهور في محكمة تعترض على زواج رتبوه .

كانت نساء الريف سباقات إلى اكتشاف عدل الشريعة وظلم العادة . فقد سعت إلى التماس عدل الشريعة نساء كثيرات قبل تقنين الإدارة البريطانية للإدارة الأهلية في العشرينات . وقد أحصى أبو رنات أن القاضي الشرعي بين المسيحية الحُر في كردفان نظر في 18% من النزاعات الأسرية في وقت باكر هو عام 1918 . وقد حملت النساء ظلامتهن حتى إلى المفتشين الإنجليز في أماكن لم تطأها بعد المحاكم الشرعية . وقد تخطين بذلك نظم أجلايد القبيلة والبطراكية المؤسسية وغير المؤسسية . فقد استغرب ريجنالد ديفز ، مفتش المركز البريطاني ذو الخبرات المميزة في الإدارة الأهلية التي صلبها في كتاب عنوانه على ظهر جمل ، لدعوة أحد سادة القوم في قبيلته له أن ينظر في بعض النزاعات الأسرية بين أهله ونسائهم . ووضح من هذا أن النساء المتظلمات من عرف العشيرة قد أردن لنزاعتهن الأسرية أن تنتظر في غير محكمة العشيرة وعرفها . وأعترف هذا السيد في قومه للمستتر ديفز أنه مختار في الذي التبس بنسائهم قائلاً : «تريد نساء هذه الأيام أن يتقدمن الرجال في المشي» . وقد أخذت قوة

عارضة هؤلاء النساء يفضن نفسه أخذًا فقال : « ليس على وجوه النساء اللاتي جئن للطلاق من أزواجهن مسحة من استئلال أو انخدال » .

وكان صراع الشريعة والعادة مما أدركته النساء ونفذ إلى وعيهن بالعدل وألهم طلبهن له . وكاد حكمٌ في نزاع أسري ما أن يتسبب في تكبير صفو الأمن ، لأن مفتش المركز قد أخذ برأي مجلس قبلي مهملاً لحكم سبق أن صدر عن قاض شرعي في هذا الشئ الأسري . ولم تتأخر النساء عن نداء التقاضي أمام المحكمة الشرعية . فالإحصاءات أوضحت أن نصيب المحكمة الشرعية من القضايا الأسرية كان ضعفي نصيب المحكمة الأهلية . وقد حدث هذا حتى حين ضيقت الحكومة على المحاكم الشرعية فألغت بعضها وضيقت اختصاص الذي تبقى منها بين القبائل لتشجيع نمو المحاكم الأهلية وازدهارها . وقد أذهل هذا النشاط القضائي للمحكمة الشرعية الإنجليز عن الحق . فقد أقر إداري إنجليزي أن الحمر ، في كردفان ، يمانعون في أخذ قضاياهم إلى محاكمهم الأهلية . وراح يبرر « تمرد » الحمر على محكمتهم الأهلية بقول زائف مثل قوله أنه لا مشاحة أن الحمر يريدون لمحكمتهم الأهلية أن تنظر قضاياهم إلا أنهم لا يمكنهم مع ذلك إغفال وجود محكمة شرعية . وأضاف أن الحمر ربما لم يعرفوا أيضًا أن محكمتهم الأهلية مختصة في النظر في النزاعات العائلية . وهذا تزيين وعقلنة زائفة للأمر . فكيف حدث أن الحمر لم يعلموا أن محكمتهم الأهلية ذات اختصاص في النزاعات الأسرية في حين كان وجود هذا الاختصاص ، كإرث قبلي ، هو الذي روج له الإنجليز لكي يلغوا محاكم الشريعة من الريف حتى يردوه إلى أهله . لقد نفادى هذا الإداري الإنجليز أن يحمل ملحوظته محلها المنطقي . وهو أن الحمر ونساءهم بخاصة هم خصوم أذكى وسيختارون من بين المحاكم والقوانين تلك التي ستحكم لهم لا عليهم . فهؤلاء المتنازعون الأذكى أحرص على النصر في القضية منهم على الحفاظ على تقاليد حمر المزعومة .

لم يسم الرجال السودانيون القاضي الشرعي بـ « قاضي النسوان » اعتباطًا . فقد رأوا أن محكمته وشرعه أعدل بالنساء من أعراف العشيرة . وقد سمعنا بعضهم يصف المحكمة الشرعية بالخروج من الدين جملة واحدة ، أي الدين الذي يفارق الشرع وبواطيء أغراض البطراكية . وقد بلغ غضب هذه البطراكية على المحكمة الشرعية حدًا أن جماعة ما طردت أحد القضاة الشرعيين من بلدهم . وقد جاء خبر هذا العنف

بحق قضية الشرع في كتاب ترمقهم المعنون الإسلام في السودان . و التفسير الذي ساد قبل في تفسير هذه الحادثة نظر إلى أطروحة ترمقهم نفسه التي قالت بأن الذي يسود في ريف السودان هو الإسلام الشعبي الذي هو شيء غير الإسلام الأرثوذكسي ، أي الشرعاني ، الذي هو مدار المحاكم الشرعية . وهذا تفسير يرد علف الرجال بحق القاضي الشرعي إلى الشذوذ الفكري للمحكمة الشرعية وقاضيتها في أرض القبائل التي تعتق الإسلام الشعبي . وسيبرز قصور هذا التفسير إذا بدأنا باعتبار مصالح البطراكية التي رأينا كيف أصابها الحرج مع نسلها ، اللاني خرجن من أطر ومقتضى الأعراف ، وسعين إلى العدل من المحكمة الشرعية . فقد تكبد القاضي الشرعي ما تكبد من علف وإزراء لا لشذوذ ثقافي بل لأنه جاء إلى ساحة نزاع ثقافية واجتماعية بين البطراكية و « بروتيتاريتها » من النساء وغير النساء . وكان من سوء حظ القاضي المزجور أنه جاء إليها بقتون التزم جانب هذه البروليتاريا .

كيف جعلوا من حديث الحادثة حديث خرافة

لم يكشف القضاة الشرعيون عن قدرة حسنة للاستجابة في أحكامهم للتغير الاجتماعي والأسري فحسب ، بل إنهم وظفوا بسخاء مصادر شرعية دقيقة في فقههم لامتلاك ناصية ذلك التغيير . فقد وظفوا آلة التخبير ، وهو اختيلار القاضي للرأي الذي يناسب ظرفه وحكمه من جملة الآراء التي جاءت في الشلن نفسه في مختلف المذاهب الشرعية . وهذه طائفة من الأمثلة على ذلك . فقد أعطى المنشور الشرعي رقم 17 (1915) المرأة حق الطلاق أمام المحكمة . وكان هذا حدثا لأنه ترخيص غير مسبوق في العالم الإسلامي . فبمقتضى هذا المنشور يمكن للزوجة طلب الطلاق من زوجها خشية منها أن تنزلق في الرزيلة متى ما هجرها زوجها لعام أو أكثر . ويمكن للزوجة أيضا أن تطلب الطلاق للضرر الذي اقتصر أساسا على الأذى الجسدي . وقد توسع الشارع في عام 1970 في فهم الأذى ليشمل المعنوي أيضا . وكما هو متوقع فقد اشتجر الخلاف مجددا بين المحكمة الشرعية والمدنية حول طبيعة الأدلة التي نقيم بها الزوجة حجة الضرر . ومن المفهوم ، في سياق ما عرفنا من تباغض المحكمتين ، أن ترفض المحكمة الشرعية طوائف الأدلة التي تثبت أمام المحكمة المدنية . غير أنهم عادوا للإقرار بشرعية تلك الأدلة ولكن بعد مضي نصف قرن بحاله . فصدر المنشور

الشرعي رقم 59 (1973) الذي قضى بأن تأخذ المحكمة الشرعية بدليل المحكمة المدنية بشأن الضرر .

وقد مالت السلطات الشرعية إلى الأخذ بالتخيير كلما غشيت المجتمع روح ليبرالية وأُنْزِلَ بإنصاف المرأة . فقد استقى المنشور الشرعي رقم 17 من المذهب المالكي - الذي عليه معظم أهل السودان - وليس من المذهب الحنفي الذي هو عقيدة الدولة ومحاكمها الشرعية . وعلى خلاف المذهب الحنفي ، فإن المذهب المالكي يأخذ في الحسبان سوء معاملة الزوجة كسبب للطلاق . وبالمثل فقد تخير القضاة الشرعيون رأى المالكية في مسألة حضانة الأطفال ورعايتهم . فالمالكية ، خلافاً للحنفية ، يأذنون للأُم بحضنة أطفالها حتى يبلغ الولد سن البلوغ إلا إذا اقتضى حسن تنشئة الولد غير ذلك . كما تخير القضاة الشرعيون المذهب المالكي في نظرهم لمسألة الكفاءة (وهي تناسب مقام الرجل والمرأة المقدمين على الزواج) . ومرة أخرى فالمذهب المالكي ، خلافاً للمذهب الحنفي الرسمي ، لا يتطلب في الكفاءة المساواة في العنصر أو العرق والطبقة . وهو مطلب يستبعد الزواج إلا بين أهل المقام الواحد مما يكرس التراتب الاجتماعي والإثني ويخلده . في حين لا تشترط المالكية في الكفاءة إلا حسن إسلام العريس والعروس .

وقد امتحنت بعض القضايا المستحدثة في عقد السبعينات المحكمة الشرعية في مسألة الكفاءة . فقد اشتكى شاب أسرة ما حرمة من الاقتران بلبنتها لأن أصله في الرق . وكانت محكمة صغرى قد حكمت لصالح الأسرة ناظرة إلى آراء الحنفية التي هي قوام التشريع الرسمي للمحاكم . ولما نظرت المحكمة الشرعية العليا في القضية حكمت لصالح الشاب ناظرة إلى آراء المالكية الذين مذهبهم مذهب سائر السودانيين كما تقدم . وهذا حكم فذ اعتنى بالعصر أبلغ عناية ، واستصحب مرونة التشريع وفسحة المذاهب في هذه العناية بغير أن يرتج عليه أو يتخبط .

أما في جهة الزواج فلم يجد القضاة حرجاً مع مذهبهم الحنفي الرسمي لسماحته في مسألة موافقة المرأة على زوجها . وهكذا وجد القضاة فيه سكناً سالكة استصبحوا فيها شريعتهم في زمان اشتمدت فيه النزعة الديمقراطية في الأسرة بفضل نشر وتنامي المراكز الحضرية واشباهها . وفي شكن عقود الزواج بدأت المحكمة الشرعية بفقه

الحنفية الذي يقضي بأن بوسع المرأة أن تعقد لزوجها بنفسها . غير أنها انتكست عن هذا المبدأ الحنفي الحق في عام 1933 في ظروف وملابسات غير واضحة لنا حتى الآن . واستبدلت المبدأ الحنفي بالرأي المالكي الذي يعطي ولي أمر الزوجة القول الفصل في عقد زواجها . غير أن المحاكم الشرعية عادت في 1960 إلى المبدأ الحنفي المهجور الذي أعطى المرأة حق الموافقة على زواجها ممن تقدم لها . وهذه العودة على بدء كانت محاولة مخلصمة من المحكمة الشرعية للاستجابة لمطالب الحركة المرأة الجديدة بقيادة الاتحاد النسائي ذي النفوذ الواسع بإعطاء المرأة حق الموافقة أو غيرها لمن يتقدم لزوجها لوقف الزيجات المفروضة على النساء التي أدت إلى انتحار بنات لم يقبلن بما قبلت به أسرن .

لقد بذل القضاة الشرعيون قصارى رأيهم مستصحبين التخيير لملاقاة الحداثة والتكيف معها . وقادهم سخاؤهم - وهم من أهل السنة بمنزلة - إلى تبني رأي من فقه الشيعة عن الطلاق لطمأنة المرأة إلى حياتها مع الزوج وإسلامها . وقد جرى تضمين هذا الرأي الشيعي في المنشور 41 (1939) الذي قضى ألا يقبل القاضي الشرعي كسبب للطلاق حلفاً أو قسمًا تفوه به الزوج مثل قوله للأخر لو لم تفعل كذا لطلقت زوجتي . وهكذا أخلى هذا التشريع الرجال من سلطة وامتيار وهراء . كما نص نفس المنشور على بطلان الطلاق البائن إثر قول الزوج للمرأة أنها طالق ثلاثاً . واعتبرت المحكمة مثل هذا القول ، عددًا ، طلاقاً واحداً . وهذا تفريغ آخر للرجال من سلطة في القول متبوعة بالفعل . وقد استصحب القضاة الشرعيون آلة التلفيق الشرعية أيضاً لملاقاة الحداثة وتوطينها إسلامياً . والتلفيق هو تكيف حكم ما بشأن أمر ما بالجمع بين مفردات آراء المدارس والفقهاء . وقد استخدم القضاء الشرعي هذه الآلة لاستحداث تشريعات منصفة للنساء في السودان .

ومما يؤسف له في رأي فلوهر - لوبان ، أن الشريعة على سماحة منشوراتها وأحكامها الشرعية ، لقيت التغيير الاجتماعي مستجيبة لضواغطة متناقضة نوعاً ما ولم تلقه مبادئه ، متنبئة به ، وسباقة إليه . وبمعنى آخر فلن التشريعات لم تصدر عن فضلة اعتقدوا في ابتلاء الحداثة واستبقوه راصدين مشمرين . واستعجبت ديناً عثمان لماذا لم تصدر عن المحكمة الشرعية مبادرة مهنية غراء خالصة لله في إصلاح قوانين الأسرة مما جرّها إلى مجرد التكيف الوقتي الثقيل على النفس مع مستحدثات التغيير

الاجتماعي . وقد جاءت دينا شيخ الدين في تحليل تشاقل أهل الشرع بقول ثاقب . فقد قالت إن الذي حرم القضاة الشرعيين من هذه المبادرة هو أن طاقاتهم للإبداع قد استهلكها شعورهم بعدم الطمأنينة لشرعهم وحتى دينهم في ظل المستعمر الإنجليزي . كما لم يغير استقلال البلاد من ذلك شيئاً ذا خطر . فقد أهدر هؤلاء القضاة وقتاً ثميناً في صراع لا يني طلباً للمساواة بزملائهم القضاة المدنيين . وعليه فقد كانوا أما غير راغبين أو غير قادرين على الدعوة لإصلاح الشريعة حين لقوا الحادثة متواصين بحفظ بقية الدين لا بجزأه بمقتضى الحادثات واستباقاً لها . وقد خلصت دينا بنباهة إلى أن إصلاح قوانين الأسرة رهين بخلق بيئة فكرية ومهنية مثلى تمكن القضاة من المبادرة بالإصلاح مستعينين بتجربتهم الفريدة الطويلة في قضايا الأسرة .

ولم تتوفر للقضاة هذه البيئة لا في عهد الاستعمار ولا العهد الوطني . فبرغم ما قاله السكرتير القضائي عن القضاة في عام 1932 من أن القضاة جماعة راشدة ذكية من الرجال إذا أحسنا إليهم فإنه نادراً ما حظي هؤلاء القضاة بهذه المعاملة . وقد رأينا كيف أنهم أسفروا في أمر الرق وبيت الطاعة عن واسع حيلة في أخذ الحادثات وشرعهم بقوة . و هي حيلة أهدرها الإنجليز الذين اختاروا في كل الأحوال أن يتطفلوا على ذلك الخطاب وأن يرتجوا في تلك الحيلة . ولم يمنع ذلك القضاة من إصدار تشريعات وأحكام أنصفت المرأة وكشفت عن مصادر باطنة للشريعة في الإحسان والعدل . وقد لقيت مساهمتهم هذه تقريظ فلور - لوبان التي قالت في استحقاقها : « لم أكتشف خلال مباحثي عن قانون الأحوال الشخصية الشرعي الفكر المستنير والتقدمي الذي جاء به إلى الوجود فحسب، بل التطبيق الإنساني لذلك القانون في المحاكم التي زررتها » .

والحق أنه لم تقم بين الطبقة الفقهية السودانية على هذا العهد والحادثة عازلات من أصل مهني أو تربوي تقطع طريق هذه الطبقة إلى التقدم . فلم يرث السودان طبقة علماء لها التمكين والقوة وضالعة في المحافظة . وقد خلا السودان من هذه الطبقة المستأصلة لأسباب . فقد نظمت الإدارة البريطانية حملة دقيقة ضد الإسلام الجهادي المهدوي ورموزه ووسائله، فكدت بذلك طبقة علماء المهديّة . وفاقم من هذا بالطبع نكسة العلماء أنفسهم وخيبتهم في المهديّة التي أساءت إلى جمعهم . ولذا كان من تبقى من العلماء بعد غزو الإنجليز للسودان قد أعينته التجربة الإسلامية المهديّة أعياء وأراد

بعده التوفر على حياة هائلة من العلم والتعلم والانقطاع للعبادة . وقد وجد هذا المزاج الإصلاحى فيهم مضمار ممارسة وإشباع فى محاكم الشرع وقسم القضاة الشرعيين بكلية غردون والمعهد العلمى .

ولم توفر الإدارة الاستعمارية ميل هؤلاء العلماء للهدأة السياسية . فقد استقطبت الحكومة نفراً صالحاً منهم فى هيئة المشائخ الدينية التى تأسست فى 1904 وفى أعقاب غزو السودان . ومن المحزن أن الإنجليز لم يحسنوا إلى هذه الفئة التى قبلت بهم لا حباً فيهم وإنما رضوخاً للنازلات . ونصح الشيخ بلكر بدرى الإنجليز ألا يطمعوا فى حب السودانيين من جهة عدل حكومة الاستعمار لأن السودانيين فضلهم لتعلمهم فى تدبير الحكم واستئجاب الأمن وهو الذى قصرت المهديّة عن فعله . وقال لهم إنهم متى طلبوا الميزة لعدولهم فالأولى بهم أن يتركوا البلاد لأنه ليس بوسع مسلم أن يرهن العدل بخير الإسلام . وقد انحدرت هيئة المشائخ هذه بسمعتها إلى الحد الذى وصفها أهل الوطنية السودانية بـ « أعوان الاستعمار » لما رأوا أنه ما صدر من جمعهم إلا ما يسوغ للإنجليز إرادتهم السياسية من جهة الشرع . وهذه عاهة أصل فى الاستعمار وهى أنه عاجز عن التعامل مع جماعة وطنية باحترام وكفاءة ونديّة . فما تهيأ لجماعة سياسية لها عزيمة ورؤية أن توسعها التحالف مع الاستعمار بقبول ورضى لصالح مشترك حتى تجد الاستعمار قد أحال هذه الجماعة إلى رسم مجرد وزجها فى ضلالاته السياسية كلها . ولم تدم هذه الهيئة فقد عطلتها الإدارة الاستعمارية على عجل حين سنح لها أن تستميل مشائخ الدنيا والدين فى الحضر والأرياف فى العشرينات وما بعدها . وبقيت الهيئة تلعب دور « قس بري » فى قول منير المخبرات . ولم يرحمهم هذا المدير الجاحد بقوله إننا لم نرد لهم أصلاً أن يلعبوا دوراً أميز من دور أولئك القسس . (وقس بري انجليزى غير مذهبه وقناعاته غير مرة . وكيفها لتتوافق مع كل ملك جديد يعلو العرش . فتارة هو بروتستانتى وتارة أخرى كاثوليكي وهكذا).

لم يكن قضاة الشريعة فى السودان منبتي الصلة عن وارد الحادثة . فهم من خريجي كلية غردون الذين أشربوا فيها المعاني المحدثّة من موقع الشوكة حتى قبل هؤلاء القضاة أن يرفعوا كل منشور شرعى صادر منهم ليجيزه السكرتير القضائى للحاكم العام كما اقتضى القانون السارى . فقد علموا علم اليقين أن الإنجليز هم أولو الأمر والتعقيب حتى بشأن الشريعة التى تنازلت عن حقولها جميعاً واقتصرت على

مسائل الأسرة المسلمة . وسبق لنا القول في الفصل السابق أن لورد كرومر ، مندوب بريطانيا السامي في مصر قد وجه الإداريين الإنجليز في السودان ألا يحملوا كلمته للأعيان السودانيين ، عام غزو السودان 1898 ، بحقهم في ممارسة دينهم بحرية محمل تقييد أيدي إدارتهم من التدخل في أمر الرق . وقد كان كرومر يعتقد أن أيام الشريعة معدودة على كل حال .

ولم يكن القضاة ولا محاكمهم بمنأى عن الحادثة فهما متورطان فيها ومبتلايان بها . كان القضاة الشرعيون من خريجي كلية غردون ، إذا تحرينا الدقة ، ثمرة من ثمرات الحادثة . وقد زينت لهم خدمتهم بالحكومة ، والمشى في مناكب سلطنتها وسلطانها ، والأكل من شعاب رواتبها ومخصصاتها ، طيب حياة الحادثة . وسنجد في سير هؤلاء القضاة ما يشي بأنهم الهجين الثقافي الذي يعتقد المنظرون المحدثون للإمبريالية أنه يتولد عن الاستعمار . فيروى عن الشيخ مصطفى المراغي ، قاضي قضاة السودان فيما بين 1908 - 1915 أنه كان ضالعا في الحياة الحديثة يأكل بالشوكة والسكين . وقد نقل تلاميذه في الكلية عنه تعلقه بذيول الحادثة فكثروا يلعبون البولو والتنس وكرة القدم . وكانت في هؤلاء القضاة معاشة برفق الحادثة . فقد تأثر إداري بريطاني بلطف قاض شرعي ما حين بعث له بتحية في مناسبة عيد الميلاد حملت تحايا سانتا كلوز . كما أثنى ديفز على قاض آخر كان يعلمه العربية ويختار جياذ الأغاني والأشعار في تدريسه لا نصوص القرآن والحديث .

ونختم بالقول أن القضاة الشرعيين انتهوا إلى أبدة من عصور خلت عنوة واقتدارا بفضل حلف مكتوب وغير مكتوب قوامه الاستعمار والقضاة المدنيين والذكور المسلمين في السودان . وقد سبق الاستعمار إلى التنبيه إلى ضرورة الإحسان إليهم ولكن هبهات . فقد سأل السكرتير القضائي مستر جيلان ، مدير كردفان والخصم الأشد للمحاكم الشرعية ، أن يتلطف مع القضاة ، وأن لا يهشهم عن مسار الدولة الرئيسي مردفا « أنه من غير المرغوب أن نجعل من قسمهم الشرعي قسما مفارقا ونأشزأ عن المشروع الكلي للحكومة » . وظل هذا الإقصاء الزائف المخرض عن المشروع الحداثي ، الحكومي ، سمة في حياة القضاة الشرعيين وشرطا لها . فلم تحسن الحكومة الإنجليزية تأليفهم أو حتى مصانعتهم لخلق أعوان من بين أهل المستعمرة ييسرون لها أمر إدارة بلد هم عنه غريباء . وظل القضاة الشرعيون حتى

إلى وقت قريب جدًا موضوع هزء مهني وسياسي . فقد ساء منصور خالد- كما مر- أن يراهم يدعون للدستور الإسلامي بعد ثورة 1964 ، وكره منهم هذا التطفل السياسي ، وقال يذكرهم بمنشئهم الإنجليزي في قانون الأحوال الشخصية للمسلمين كقضاة » أنكحة وميراث « لا سبب لهم في الخوض في أمهات الأمور مثل الدستور . وقد اضطر قاض شرعي في بور سودان عام 1977 إلى رفع شكوى ضد المرحوم الأستاذ محمود محمد طه لأنه قد وصفهم في إحدى ملصقات معرض لجماعته من الجمهوريين بأنهم » أنل من أن يؤتمنوا على الأحوال الشخصية لأنها أخص وأنق القوانين ، لارتباطها بحياة الأزواج والزوجات والأطفال ، في كلمة واحدة : العرض » . ووجدنا صدى لهذا الإضرار بعلماء الشرع في دهايز الخلاف في دولة الإنقاذ بين الرئيس البشير والشيخ حسن الترابي . وكانت هيئة العلماء قد مالت إلى كفة البشير دون الترابي . وقد وصف السيد يسر عمر - الذي شايح الترابي - وصف هؤلاء العلماء ، عقبا لهم على هنتهم السياسية هذه ، بأنهم قضاة أنكحة وميراث يقصرون بهما عن الحكم في أمهات أمر السياسة .

وكانت المحكمة الشرعية ، التي اختصت بمسائل الأسرة المسلمة وصحتها و هي تنجرع غصص الحادثة الاستعمارية ، أوثق معرفة بدخائل الحادثة من المحكمة المدنية . وقالت لي مولانا نجوى كمال فريد في هذا المعنى إن المحكمة المدنية تؤجر لك المنزل بعقد إيجار وثيق غير أنها لا تدخل البيت كما تفعل المحكمة الشرعية التي ترعى عقود سكون الناس إلى بعضهم البعض . وإنه من الغلو تصوير أمر المحاكم المدنية والشرعية كمعارضة بين الحادثة والتقدمية من جهة والتقليد والرجعية من جهة أخرى . فلم تكن المحاكم المدنية هي ملاذ النساء ولا ساحة إنصافهن في كل آن وحين . فقد تجاهلت هذه المحاكم مطالب النساء في زيادة استقطاع النفقة من مرتب الآباء . والتزمت بلائحة الإجراءات المدنية لعام 1974 و 1983 التي لم تسمح باستقطاع أكثر من 25% من مرتب المستخدمين لأي غرض من الأغراض . واعترفت فاطمة أحمد إبراهيم ، زعيمة الاتحاد النسائي السوداني ، أن الحيلة قد أعيت الحركة النسائية في تعديل هذا القانون الوضعي كما لم تعيها و هي تطالب بتعديل في شريعة السماء . وقد وقف السيد بأكبر عوض الله ، رئيس القضاء في الستينات ورئيس الوزراء ووزير العدل في نظام نميري الباكر ، ضد مطالب الاتحاد النسائي في زيادة النفقة المستقطعة

من المستخدمين زيادة ينظر فيها القاضي إلى حال الأطفال وحاجتهم في كل حالة . وقالت فاطمة أنه قد تم الاتفاق على حل وسط أوقف الاستقطاع عند الـ 50% من المرتب . ولا أدري إن كان هذا القرار قد توطن في القاتون أو قد جرى تنفيذه أبداً . وكانت المحكمة الشرعية ، من الجهة الأخرى ، أحنى بشأن النفقة . فقد أعطت لائحة التنفيذ ، المستمدة من لائحة المحاكم الشرعية لعام 1967 ، القاضي الشرعي حق خصم نفقة الأطفال من المستخدمين بما يفوق ما تسمح به القوانين المالية السائدة مع حفظ الحق للمتضرر أن يستأنف للمحكمة الشرعية العليا . وكانت منظمة النساء التقدمية ، الاتحاد النسائي ، تدعو إلى مثل هذا الخصم . ولم أجد في أدبها مع ذلك تنويهاً بهذا الحليف المهجور .

ولم تقف سعة قضاة الشرع للحادثة عند حد إصلاح تشريعهم في ظرف قاهر فحسب ، بل قبلوا حتى بحتمية الاشتراكية واستعدوا لها بفقهاء الإسلام . وجاء هذا الاعتراف في مذكرة بحث بها قاضي القضاة ، مدثر الحجاز ، إلى لجنة الدستور في عام 1956 تستحثها أن تتبنى الدستور الإسلامي دستوراً للبلاد . وقد زين القاضي الأمر بحجج كثيرة ، من ذلك فتواه أن الإسلام لا يمتنع في فوائد الأرباح لطغيان المال في النظام الاقتصادي الحديث . وقد استند في فتواه على التفريق بين أرباح عصرنا وبين الربا الجاهلي الذي حرمه الإسلام . ونبه اللجنة إلى سبق مصر في هذا المضمار حين قبلت بالفوائد متى كانت مطلقة مأذونة . وهنا المرتبط الاشتراكي لقرس القاضي . فقد قال إن قبولنا بالفائدة هو قبول بنازلة ينحني لها المسلمون حتى حلول الاشتراكية بين ظهرائنا . فحين ننتقل من الرأسمالية إلى الاشتراكية ، وهو يوم يراه القاضي قريب ولا محالة منه ، سيكون رأس المال بيد الدولة وليس الأفراد مما قد يبطل الحاجة إلى الفوائد . وبهذا يسلم المال من الربا كما أراد الإسلام تماماً بتحريم الربا . وهذه لغة القاضي وليست ترجمة عنه .

ولم يجد القسم الشرعي حرجاً في تعيين النساء به منذ بداية السبعينات حتى جاء إسلاميون محدثون على عهد دولتهم الراهنة فحالوا دون النساء والقضاء ومراتب أخرى في الدولة . وقد غلب إسلاميو أيامنا هذه اعتبارات الحكم على اعتبارات الشرع . وكان للمرحوم مولانا الشيخ الجزولي ، قاضي القضاة قبل دمج القضائية في 1972 ، ومولانا نجوى كمال فريد ، أول قاضية شرعية ، الفضل في هذا الحدث الجاسر . فقد

تخرجت نجوى من مدرسة اليوننتى ، التي هي في الغالب مدرسة للجاليات الأجنبية في الخرطوم ، وكانت مغرمة بعلم النفس . وفاتحت معلمها في الأمر فقال لها أنك لن تحصلي على هذا العلم في جامعة الخرطوم لأنها لم تأذن به بعد . ونصحها أن تلتحق بقسم الشريعة الذي علومه هي الأدنى لعلم النفس لاشتغالها بفقهاء الأسرة التي مدارها النفس . وفعلت . وكانت أول طالبة بقسم الشريعة الرجالي حتى أخص رجليه . فطلابه كانوا وحدهم يلبسون الجلابية البلدية في قلعة الحداثة الاستعمارية . ولقيت نجوى من هزء جماعة القلعة المحدثه هذه صنوفا كثيرة . فمن تشنيعهم عليها قولهم أن المولانات سيعينونها مأذونا . وقالت إن تعيينها بالقسم الشرعي تم في أول إبريل من السنة فأذاع الهزاء أن ذلك كذبة أبريل . وكان مولانا الجزولي مدرسا لها بالجامعة وعطف عليها وخصها بعنايته وزكى لها التعيين بقسمه الشرعي في القضائية عملا بفقهاء الحنفية الذي يولي المرأة القضاء في غير الحدود والقصاص . ولم يأذن لها بمباشرة النظر في القضايا خشية من ردة الفعل على هذا الأمر الذي لا عهد للناس به من قبل . وأوكل لها البحث في فقه القضايا المعروضة والتوصية بشأنها . ثم توالى وفود البنات على قسم الشريعة والتعيين في القسم الشرعي . وتولين النظر في القضايا وأصبحت أسماؤهن تحت إعلانات المحاكم على الصحف مشهرا يوميا عاديا . وربما كانت ملابس تعيين النساء في القسم الشرعي هي ما يعنيه أولئك الذين يقولون أن الطعن في الشريعة كخصيم لدود للحداثة هو محض سوء ظن لم يصدق في الواقع متى تيسر للقضاة بيئة من حسن النية تصرفوا فيها بلا جبر . فقد جاءتهم نجوى من حيث لم يحتسبوا تريد أن تقرأ النفس البشرية على ضوء فقههم . ولم يأخذ القضاة الرغبة في ضمها إليهم فحسب بل وجدوا في فقههم بابا تدخل منه راضية مرضية . وكان الأمر من اليسر واللفظ بحيث لم يدر بالخلد أن كانت هناك أبدا واقعة نزال بين الحداثة والتقليد .

الفصل الرابع

لاهوت الحداثة

حسن الترابى والتجديد الإسلامى فى السودان

- 1 -

توطئة

ينحو رواء سيرة حسن الترابى ، زعيم التجديد الإسلامى فى السودان ، للنظر إلى « أصوليته » على أنها تعبير عن التقاليد الدينية لآل الترابى : وهم سلالة متصوفة ، مهنويون ، فقهاء ورجال دين ، بنخت لوجتهم فى القرن السابع عشر . وهذه النظرة تحجب عن الناظر سياسات مفكر مفلق عظيم الفترة على الاستجابة إلى التغيير وإحداثه . ويذهب هذا المقال إلى تحميم أفكار الترابى الدينية بوصفها « لاهوتاً للحداثة » تضمن معالجة ثرة للتقليد والحداثة . وينصب تركيز الترابى على مفهوم الابتلاء - أى امتحان الله عز وجل لعقيدة وإيمان عباده - لابتلاء نسق من العبادة يلىق بزمان الاختراعات التكنولوجية المذهلة ، والحراك الإنسانى ، والتواشج الوثيق هذا . وبافتراع الترابى للاهوت يتصدى بتقاليد ضاربة فى القدم لتحديات العالم المعاصر ، فإنه ينقض بذلك دعاوى عدم صلاحية الاثنين - التقليد والتحديث - لبعضهما البعض . وقد حنفنا الإسارت المرجعية تخفيفاً على القارىء ، ولمن رغب جدياً فى تفاصيلها الرجوع إلى AFRICA TODAY الصادرة عن دار جامعة انديانا للنشر عدد الخريف والشتاء لعام 1999م .

* أرجو أن أبلغ عرفانى للأستاذين على عثمان محمد طه وعبد الباسط سبدرات لتيسير لقاءى بالكتور حسن الترابى فى صيف 1996 . وأنا ممنون للكتور الترابى الذى انقطع عن سيل أعبائه اليومى ليحدثنا عن حياته وفكره وقبيله حديثاً طويلاً ومفيداً . وأرجو أن تكون حصيلة شغلى فى هذا المقال مما يسعد به جميعه .

الكتابات الراهنة عن حسن الترابي (1932 -) (1) زعيم التحديد الإسلامي في السودان ، لا تخرج عن افتراض أو اقتراح أن تجديد الإسلام - بشكل أو بآخر - ليس إلا استمراراً لتقاليد عائلته الفقهية ، الصوفية المهدوية ، التي تتقدم أصولها إلى القرن السابع عشر . ويشير رواية السيرة - بحق - إلى أن عائلته - وهي من قرية ود. الترابي على النيل الأزرق جنوب الخرطوم - لها سنة تليدة في تدريس العلوم الإسلامية وانتهاج الصوفية . لكن الجبريات الدينية التي يعزوها أولئك الكتاب لعائلته تقزم الترابي وتحيله إلى محض ناقل لأسفل التقليد .

ووصم الترابي بالتقليدية - أي إحالة إصلاحه الديني إلى مهنة عائلته المتوارثة - فيه أخذ لمصدر إصلاحه ومعناه مأخذ التسليم ، مما يحرمه وجوده المستقل في الحداثة وفكرته عليها . ويشترك مناصروه ومناهضوه - على حد سواء - في وصم الرجل بالتقليدية ، وإن كان ما بين أهداف الفريقين مثلما بين المشرق والمغرب . فمن والاه يحذرونه على أنه غصن أصيل من دوحة أهل دين مؤتلة ، لأن ذلك يمنحه ، وهو خريج المدارس الحديثة ، شرعية الإدلاء في مورد النقاش الديني . أما من عاداه ، فيرغم إقرارهم بمميزاته الغربية غير المطعون فيها ، بما في ذلك دراسته بجامعة لندن والسيوريون ما بين (1959 - 1964) ، لكن صلتهم بالحداثة - عندهم - هي سطحية في أحسن الأحوال . ففي مذهبهم أن الترابي مارق استنبر تعليمه الأكاديمي بالانكباب على تسييس الدين . فقد صعب على بيتر كول الباحث القانوني المجيد من جنوب السودان ، تصديق أن العقلية التي أنتجت رسالة دكتوراه تكتظ بعويص المنطق الديكارتي وناصع حجج فلسفة أوغست كونت الوضعية (التي تُعنى بالظواهر والوقائع اليقينية فحسب مهمة كل تفكير تجريدي في الأسباب المطلقة) بأن هذه العقلية بوسعها أن تتقبل على نحو جاد عقيدة (دوغما) وفرضيات الأصولية الإسلامية (1) . ويصور الترابي - في أحسن أحواله - ممزقاً بين الثقافتين الإسلامية والغربية بحيث لا يرجى لم أوصاله . ويرجع حيدر إبراهيم هذه الثنائية إلى الوقت الذي أمضاه الترابي في المدارس الاستعمارية ساعياً خلف مستقبل عصري . ويمضي حيدر إلى القول بأن أوروبا استعمرت عقلية التي اعتبرت أن فيها تهديداً لها (2) . ويتحجج حيدر بأن فاعم عطر أوروبا بضوع أصورة من لغة الترابي ، وملبسه وحذاقته السياسية في التعبئة الجماهيرية ، لكنه في الوقت ذاته ينكرها لكونها على تقاليد العقلانية التحررية والحرية . كما أن بعض منتقضي الترابي -

من داخل حوزة الحركة الإسلامية - ينتقد فيه فرط نفصد الحداثة منه لدرجة لا تروق مزاجهم ، ويرمونه بأنه علماني يجلب بعباءة إسلامية .

وسوف أتناول في هذا المقال لاهوت الترابي من حيث أثره على التقليد والحداثة ، مستندا على ذخيرته الحمة من الكتيبات والكتب التي سطر أغلبها بالعربية (1) . ولما كان الترابي يميل لإدخال أعمق بصائره لتذاع من خلال مقابلاته ، لذا أعول أيضا على مقابلاته (2) بما فيها الحوار الذي أجرته معه عام 1996 ، ذلك من أجل إبراز سياسات لاهوته . وخلافا للصورة التي يصوره عليها منتقوه ، مثل قولهم أنه « قائم على سر جي الحداثة والتقليد » في معنى تنازعه بينهما رأيت الترابي أنس إليهما معاً مصطحب لكليهما وغير شقي باجتماعهما عليه. فليس لاهوت الترابي الحداثي محض تركيب - بمقتضى الديالكتيك الهيجلي - على مستوى أعلى للتقليد ، الأطروحة ، ونقيضها التحديث مثلما يوحى قول لعبد الوهاب الأفندي . فالترابي - في حقيقة الأمر - غير معني بالقسمة الثنائية للأشياء إلى تقليد وحداثة نفسه . فالإسلام - عند الترابي - ليس تقليدا يرجع الفكر كرتين في أهليته في مقابل الواقعيات المغيرة التي هي لحمة الحداثة وسداها . فهو يحتج بأن الإسلام لا يعترض على الحداثة لنزاهتها مما يستتبع فحسب ، بل وهو ممدود بالهام رباني لأسنه تلك الواقعيات ومباركتها وشكمتها تسخيراً لمزيد من التعبد المنذلل ابتغاء مرضاة الله . فلاهوت الترابي - إجمالاً - يتعلق بتوأمة التقليدي والحديثي الحداثة التي نجعل من الدولة محور الحياة البشرية . فالصوفية الذين يسوون صفوف المسلمين حول صفاء العقائد والطقوس إنما هم عند الترابي شديرو الانقطاع عن الدولة بحيث يتعذر عليهم افتراض قدراتها في عالم لا تفصال للدولة عن الدين فيه : أما الفقهاء ، الذين يرد الترابي أصولهم إلى الطلاق المنكود بين الدولة والدين في بواكير التاريخ الإسلامي ، فهم من فضول التاريخ وما كان حرياً وجودهم في المقام الأول .

وبالمقابل ، فإن الترابي لا يرتضى دعاوى الأفندية ، وهو الاسم الذي يميز أهل الخدمة المدنية وسائر خريجي المدارس الحديثة في السودان ، الذين نصبوا من أنفسهم سدنة للحداثة بلا مزاحم . فإقبالهم على الحداثة ، التي رضعوا لبناتها من الاستعمار ، الذي هو كل نصيبهم من أثر الحداثة ، طبقاً لوصف المفكر الهندي المرموق أسيس أندي شل قدرتهم - في نظر الترابي - كمسلمين على تمحيص الحداثة . ولأنهم يتبنون الحداثة كالقول الفصل في النشوء والارتقاء تباعدوا عن للإسلام . وهكذا فإن حبال هذه الطبقة المنتفذة في الدولة « برعتهم » المسلمين قد تصرمت . وظلوا يؤاخون الحداثة بما اتفق

لهم من المذاهب مثل العلمانية والقومية والأنظمة الاشتراكية في الحقبة ما بعد الاستعمارية . ويرى الترابي أن هذه الصفوة تكلس في تأثيرها بالتعريف الاستعماري للحدثة بحيث لا يسعها إدراك أن هناك - على قول بيتر تابلور - « أزمة حديثة مختلفة وفضاءات حديثة مختلفة في عالم متعدد الحداثات » .

خلفية تاريخية

سأصف في هذا الفصل رؤية الترابي لتقليد أسرته الدينية . وسأتناول ، إضافة لتقويمه العام ليراعة قومه في تشكيل صلصال التقليد ، شيء من التفصيل حياة وإرث حمد الترابي ، مؤسس الأسرة الترابية في القرن السابع عشر ، والذي حث به تجربته الصوفية العميقة لينادي بأنه المهدي (المنتظر) . وسأتناول أيضاً مسيرة والد الترابي ، حسن عبد الله دفع الله الترابي (1891 - 1990) ، قاضي الشريعة على عهد الإدارة الاستعمارية البريطانية . فتجربة أبيه كرجل دين في سلك قضاء استعماري استحقق الشريعة الإسلامية عززت مفهوم الترابي عن التقليد في وجهين . أولهما أنها سندت رأيه في أن المشيخية ، أي طبقة رجال الدين ، على عهد الاستعمار - حيث انفصل الاختصاص بالأحوال الشخصية عن القانون المدني في الدولة - هي مثال آخر معاصر على نهج رجال الدين في نزع الشريعة عن الدولة المسلمة الباطشة . وقد أرادت المشيخية بذلك صون الشريعة من التلف والخروق والاستغلال بواسطة المستبدين من حكام المسلمين وادخارها ليوم تأمن فيه إلى الدولة . وهكذا ناعت الشريعة عن الدولة زمناً طويلاً لم تعد بعده المشيخية مؤهلة لملاقاة ابتلاء الحدثة بشرعها المهجور . ويستند الترابي ، من الجهة الأخرى ، على تجربة المشيخية كما جسدها أبوه القاضي ، لينعى على الأفندية ، الذين هونوا شأنها في ميزان الحدثة ، كساد خطتهم في الإتيان بحدثة لا يستوخم دارها المسلمون .

لا يرى الترابي قريبه "المقدسة" أو سلفه المبجل تقليديين بالمعنى الذي يستخدمه الآخرون في تعضيد دعواهم بأثر التقاليد الثقافية على حياته هو نفسه . ففي المقابلة التي أجريتها معه ، شهد الترابي لقومه بالحدافة في ابتداع التقليد بأكثر من استسلامهم لإلزاميته المدعاة . ووصف أهله «بالحرية» والقبالية للتغيير . وهذه ليست مما يُعهد في الانتماءات العمياء . فالقرويون من أهله ، في السلك الصوفي ، كانوا أول أمرهم حوليين للطريقة القادرية ، ثم تحولوا لاحقاً - في مبدئ القرن التاسع عشر - إلى الطريقة الختمية

الوفدة حديثاً . وقد كتب أحد أسلاف الترابي قصيدة صوفية شهيرة فى مدح شيخ الختمية . ولكن حين اندلعت الثورة المهدية فى 1881م قاتل قوم الترابي فى صفوف الثورة المهدية - الأمر الذى لم يستسعه الختمية الذين ناهضوها فى عناد لاينى . وتوفيت جدة الترابي لأمه وهى تصحب زوجها الغازي فى جيوش المهدية . ويقع قبرها على مرمى حجر من المكان الذى يقيم فيه حفيدها الذى تزوج حفيدة المهدي منذ يوليو 1961 . واستنكر الترابي ، فى مقابلتي معه ، أولئك نفر من أهله الذين قفلوا عائدين أتراجهم إلى القرية بعد اندحار الدولة المهدية فى 1899 عاضين بالنواجذ على إيمانهم بالمهدية . لكنه أضاف أن بعضهم استحسن الانتظام من جديد فى الطريقة الختمية لما رأوه من إسباغ الاستعمار عليها من عميم الامتيازات السياسية مكافأة لها على حربها الصلبة للمهدية .

- 2 -

مصدر تسمية جده حمد الترابي بالانحلال

إن استقراء الترابي لحياة الأب المؤسس للأسرة الدينية حمد الترابي « 1639 - 1704 » لهو استقراء منفتح وغير محافظ بالمره . فالترابي لا تستوقفه مهذوبة وصوفية حمد ، جده ، شأن الآخرين ، لكنه يراه ناشطاً سياسياً يدفعه إحساسه الدينى - المنبعث من الفقه - بالصلاح والاستقامة . وهذه الرؤية تتناقض مع صوفية حمد العضوض كما صورها كتاب طبقات ود ضيف الله ، وهو المعجم الحاوى لحيوت سير أولياء وفقهاء وشعراء القرنين السابع عشر والثامن عشر فى السودان . والذى يذكر عن حمد أنه كان صوفياً شاطحاً ذا مقدرة فائقة على ضبط النفس ، إن لم نقل أخذاً بالشدة المؤنفة ، حين تحول من تدريس الفقه إلى ممارسة صوفية ملتزمة بين عشية وضحاها . وباعتناقه الصوفية فرض حمد على نفسه شذائد الجوع ولم تفلح نوسلات عائلته فى إقناعه بالافتلاع عن كليهما . وسار على حمد اسم « الترابي » فى دلالة نقشفه الزاهد بالمجاهدات المريرة التى استعان بها للتسامى على شهوات الجسد .

وأعلن جد الترابي مرتين أنه المهدي المنتظر اتساقاً مع شهير التقليد الصوفي السوداني الذى أُنشج مهدي أواخر القرن التاسع عشر - الإمام محمد أحمد المهدي . وصدع حمد بأولى دعواته خلال حجه إلى مكة ، الأمر الذى جر عليه نعمة السلطات هناك جلداً وسجنًا . وفى المرة الثانية أرسل أحد حواريه الخالص إلى سنار - عاصمة

مملكة الفونج « 1504 - 1821 » السودانية ، لينشر دعوة مهيئته . ولكن السلطات قتلت الرسول وسحلت جسده في الطرقات . ولعل مهيئة سلف الترابي ، حمد ، المحهضة هي - في ظاهر الحال - تعبير راديكالي عن ضلأته في شؤون التربية الدينية والجمهور السياسي بالحق . وقد اشتهر عنه تطوعه بإسداء النصيحة ، إذ يذكر عنه في كتاب الطبقات - تعبير ذكي عن شغفه بالإفصاح عن دخليته هو « وامغصتني النصيحة قطعت مصاريني » .

ومشروع الترابي للتجديد الإسلامي لا شواغر فيه تتسع للصوفية والمهوية . ولعل هذا مما يعين على استكناه سبب تشديده - في مقابليته معه - على الدينامية الاجتماعية لممارسات سلفه حمد بأكثر من التشديد على الرداء الأيديولوجي للمهوية أو الصوفية . وهذا الجد - في زعم الترابي ورأيه - كان ناشطاً يعتبر الدين قوة اجتماعية حيوية في سبيل التغيير الاجتماعي . ولتدعيم هذا الرأي الخاص عن جده ، استخدم الترابي عبارة دائرة على اللسان حتى اليوم و يتمثل بها من الناس من حزبة الأمر وضعف ركنه : « واقع على ود الترابي » . ولشرح هذه العبارة يستعيد الترابي من كتاب الطبقات الكرامات المضمنة فيها عن القوى الهرقلية الأسطورية والطاقة الروحية الجملة التي يطلقها جده حمد الترابي دفاعاً عن المسلمين الذين استجاروا به لواداً من الضرائب البهيطة وجامعيها الغلاظ . وقد وصفه الناس بـ « شايب الصوفية أب سما فاير » لفيض قوة احتماله وصنق عاطفته وشجاعته في درء أذى الدولة عن استجاره من المسلمين .

ويكاد الناظر يرى في اهتمام الترابي بتجربة جده الكبير بعض أجندته هو نفسه في تجديد الإسلام . وحيثما يرى رواة سيرة الترابي في حركته الدينية انكفاء على هذه التركة لسلفية ، فالترابي لا يجد غضاضة في تفسير تاريخ عائلته بطرق تتفق مع اهتمامه الفريد في إخراج الدين من منعزله لينهض بعبء التغيير الاجتماعي .

القاضي عبد الله دفع الله الترابي « 1891 - 1990 » الأفندي المضاد :

كان عبد الله ، والد حسن الترابي ، قاضياً بالقسم الشرعي في القضائية السودانية سلك فيه منذ عام 1924م . وترعرع الترابي ، وهو ابن القاضي ، في ظل سياسات استعمارية قصرت الشريعة على النظر في الأحوال الشخصية للمسلمين بعيداً عن حليات السياسة والتجارة المركزية الضاحجة . وكان نصيب القضاء الشرعيين ، بسبب سماعهم بمقتضى المهنة ، لفيض مستفيض من دعاوى الزوجات الشكيات منهن والمعضولات ،

إزدراء معشر الرجال لهم باعتبار لحشارهم في شؤون النساء . وذلك عند الرجال لا يليق . وقد خلعت هذه العضاضة الذكورية على القضاة جميعاً بلا استثناء وصف « قضاة النسوان » كما تقدم . أما الوطنيون فقد استقلوا القضاة لنهوضهم بهذا الاختصاص الذي أوجبه عليهم الإنجليز ورضوا بالعمل ببعض الدين صاغرين ، فأسموهم « قضاة الملة » .

وميز الاستعمار من حيث شروط الخدمة والمزايا تمييزاً أعلى به كفة القضاة المدنيين على قضاة الشرع مما اضطر الآخرين إلى خوض حرب نقابية ضروس فيما بين عامي 1956 و 1986 حتى تتحقق مساواتهم بأضربهم المدنيين كما تقدم . وحتى يجرد الإنجليز القضاة الشرعيين من أي سيماء للسلطة أمروا جنود الشرطة والسجون بالألّا يحوهم كشأنهم مع القضاة المدنيين وضباط الحكم المحلي . وأسكن الإنجليز وحلفهم من السودانيين محاكم القضاة الشرعيين في أبنية مهالكة للتشديد على التمييز التراتبي بينهم وبين القضاة المدنيين الذين تبحجوا في منازل أوسع واستقلوا فلره السيارات الحكومية بعكس الشرعيين الذين تتغير أقدامهم في الغدو والرواح . بعبارة أخرى فإن القضاة الشرعيين وصموا في نظر الشعب بأنهم « الآخر المتخلف » عن القضاة العصريين من سنة القسم المدني « بالهيئة » القضائية .

والتراي شاهد غير مجروح الشهادة ، بحسبانه ابن قاض شرعي ولد في الجانب الخطأ من الصراط الاستعماري ، على الخصاء الاستعماري لسلفه ووطنه وتقاليده . وذاق على عهد صباه الناعم ويل وثبور العالم الملتوى للاستعمار الذي يوقد فتيل الصراع بين قضاء محلي أعزل « مثل محكمة القضاة الشرعيين » وبين قضاء حديث وافر النصال « مثل المحكمة المدنية » . وهذا الاستقطاب بين قضاء الاستعمار المجيد وقضاء الأهالي القاصر مما خلده فرانز فانون ، عالم النفس الثوري المارتنكي الذي كان كتابه معذبو الأرض إنجيل قلق وثورة الستينيات . وقد تقدم أكثر ذلك في فصلنا الثاني .

ولربما لحق بالتراي شيء من انكسار الخاطر بسبب ذلك الخصاء لإسم وشرعة أبيه ، حيث إنه - أي التراي - حينما كان في ميعه صباه قد سلك في المدارس الحديثة استعداداً لمستقبل سيأخذه بعيداً عن خطة أبيه العاجزة وينضم به إلى أهل السطوة والنفوذ . وحتى يرسى دعائم ما هو محتمل لأبيه ولوطنه ، ولربما خيلت له محنة الإسلام ، كما عاشها في تجريد أبيه من الحكم بالشريعة في غير شأن الأسرة للتراي ،

عالمًا تتحد فيه السياسة مع الدين على غير ما كان حال الدين في بيئته ووطنه . ويتجذيره للسياسة في الدين ، فانترابى بفصل الإسلام عن ربة المتفقيين العجزة أو ممن فرض التي خلفتها الحياة الاستعمارية ، المنفطرة بين الحداثة والتقليد ، في جسده وعقله . ويندر أن يأخذ مؤرخو الترابى مأخذ الجد شكواه مما ذقه في صباه تحت نير نظام التعليم القاسى الذى انتهجه والده معه . إذ إن والده ، ورغبة منه فى شكى التعليم « الوثئى » المررب الذى تلقته الإدارة الاستعمارية لابنه فى مدرستها الحديثة ، استغل فراغ ابنه فى أوقات الظهيرة والعطلات الصيفية ليملى عليه العلوم الإسلامية . ولم يكن الترابى مسرورًا قط بهذا التعليم التعويضى . وأسر الترابى للدكتور جون فول ، الأستاذ بجامعة جورج تاون ، أنه كان فى صباه يحرق لإنقضاء العطلة الصيفية بصبر نافذ ليعود لتعليمه الحكومى مع أترابه حتى يسد المنافذ على تعليم الوالد الإسعافى . وبث الترابى فى مقابلتى معه عام 1996 شكواه أيضًا من أن هذا التعليم غير المنقطع حال دونه ولعب الكرة التى هى رياضته المفضلة .

ومع صريح ضيق الترابى بنظام التعليم الذى فرضه عليه والده إلا أن رواء سيرة الترابى لا يوفون هذا الضيق حقه . فالرواء يعدون هذا التعليم ميزة كبرى لأنه يسر للترابى الإطلاع على أمهات الكتب العربية والإسلامية التى لم تكن ميسورة لأترابه فى المدارس الحديثة . وهى الكتب التى شكلت ، فى تقدير رواء سيرة الرجل ، وعيه بالدين باكراً . ويركز الرواء على أن تعليمه المنزلى هذا قد زوده ، دون قرله ، بمهارة رائدة ومعرفة أوسع .

أما الرواء من منتقى الترابى فهم يرون أن هذا التعليم المنزلى قد مهر حياة الترابى المستقبلية بميسم مقدور جعله الداعية الإسلامى الذى رؤناه لا فكاك ولا محيد . أما عند محبى الترابى ، فينعكس الأمر ، وبصير هذا التعليم المنزلى بمثابة بركة مبكرة أومأت إليه بالدرب المستقيم الذى يسلك فى رشده . ويكتب عبد الوهاب الأفندى عن هذا التعليم المنزلى قائلًا إنه « لربما أهله - أى الترابى - ليصبح أحد العلماء كآبيه لولا أنه انتظم فى مدارس الدولة » . فى ما يرى مؤيد آخر للترابى أن هذا التعليم مكن الترابى من ريادة دعوة مستنيرة إلى الإسلام يقوم على معرفة حسنة بالشريعة . غير أن احتفال محبى الترابى وناقديه معًا بهذا التعليم الجبرى لا يقيم وزنًا لشغف طفل كالترابى أراد أن يستمتع بطفولة برئية لاتحاسها الرب . ذلك أنه كان صريحًا - فى مقابلتى معه - فى

إيضاح أنه نمنى لو لم يخضع لهذا التعليم الذى أوجبه عليه استرابة القاضى فى التعليم الاستعمارى .

وكان بيت الترابى فى طفولته مسكنًا منعزلًا لقاضى فى مضارب حى أو حلة الأفندية وهم خريجو المدارس الاستعمارية الحديثة وقوام هيكل النولة الجديد من الكتب والمترجمين والمعلمين والأفندية ، والقضاة وغيرهم فى حواضر البلد . وكان الأفندية بوصفهم طبقة من صغار الموظفين السودانيين فى الإدارة الاستعمارية ، بلا جنور فى مقل عملهم النائية مثلهم مثل رؤسائهم الاستعماريين . وكان القاضى الشرعى هو القاطن الشاذ فى حلة الأفندية . فهو فى عبارة الترابى ، هو الأفندى المضاد ، فهو لم يكن يفقه حرفًا فى الإنجليزية (1) فى ما درج الأفندية على تحدث العربية بالحد وحسب كثيف من الإنجليزية لدرجة يتعذر فهمها لدى متحدث العربية الطلقة . أما عادات الفراغ المكتسبة التى تلقفها الأفندية مثل اجتراح الخمر ولعب الورق ولرنياد النوادى فلم تكن غير محبذة لدى القاضى فحسب ، بل هى بحسب كتابه وعقيدته إما حرامًا أو واقعة فى باب اللهو واللغو عنده ، وهؤلاء الأفندية كانوا فى نظر والد الترابى « أولاد ساكت » انصرم حبل صلتهم بدينهم وأهلهم . بل كان القاضى يصطدم فى سياق عمله بصغار الإداريين السودانيين الذين كانوا تواقين لاتباع النهج البريطانى قولاً وفعلًا .

ويمكن ترسّم جنور اعتقاد الترابى بعزلة الصفيوك الاستعمارية ، وسذاجتها الثقافية ، فى الخلفية الثقافية لهؤلاء الأفندية ، وهى الخلفية التى شب هو فى ظلها . وعلى النقيض الشاسع من بقية دور حلة الأفندية كان منزل القاضى ، الذى هو جزء من تلك الحلة ، مفتوحًا لعامة المسلمين . ذلك أن واجبات القاضى الشرعية الرسمية والدينية وثيقة الصلة بحياة المسلمين اليومية . فهو إمامهم فى صلاة الجمعة والجنابة ، ووجوده تبرك مهم لمراسم عقود الزواج . ولا يجدن مسلم غضاضة فى طرق باب القاضى الشرعى ليسأله عما يعنّ له أو يستعصى عليه من شعائر دينه ، أو ليلتمس حلاً لمشكلة أسرية خارج المحكمة ، ولنشده التوسط فى تسوية النزاعات الاجتماعية ، ولم يك غريبًا أن يمر عليه العلماء الزائرون لتبادل الآراء معه أو يلقى إليه جواله مانحى الرسول صلى الله عليه وسلم ينشدون فى داره وينالون رفق الضيافة . ويدين الترابى باهتمامه بالعلاقة بين الإسلام والفرن إلى هؤلاء المنشدين . أما حياة الأفندية من جيرانه فكانت على النقيض مما سبق معزولة لا يتيسر لرعيّتهم من المواطنين النفاذ من قطارها . بل يؤكد الترابى

أنه حتى التاجر - بالغاً ما بلغ ثراؤه ووضع - لا يسمح له بالانتساب إلى ناديه أو شهوده .

- 3 -

لاهوت حسن الترابي

يفصح الترابي عن لاهوت للحدث بوفق - عبر مفهوم الابتلاء - ما بين تجاربه الثقافية المتنافرة ظاهرياً . ويستخدم هذا المفهوم - والذي يعنى النظر إلى الحياة على أنها تحدٍ سرمدى من الله يختبر به إيمان المسلمين - مرادفاً « للحدث » والتي هي تحدٍ مقصود به المسلمون المعاصرون على وجه الخصوص . وحتى يتيح الترابي للمسلمين أن تُسارى خطاهم لابتلاءهم ، فإن الترابي يميز بين « الدين » و « التنين » بطرق تشابه تلك التي أقرها جورج سيميل عالم الاجتماع المرموق في التفرقة بين « الدينية » و « الدين » . فالمسلمون ، بحسب ما يرى الترابي ، مأمورون بالاستمسك بالدين بالظفر والنايل ، (أى بالقرآن والسنة) ولكنهم مخيروون في الأخذ (أو ترك) ما جاء عند السلف الذي هو عبارة عما تراكم من تدينات أمم المسلمين التي خلت . ويفرق الترابي بين « الإحياء » و « التجديد » في الإسلام ليفتح باب الاجتهاد مشروعاً تمكيناً للمسلمين من مقارعة الدين .

الابتلاء أو الحدث ، طريقاً لعبادة الله :

الحدث هي - وفقاً للترابي - ابتلاء الزمن الراهن الواقع على المسلمين . ويشدد الترابي على الحاجة لمواكبة الحدث . فالحدث هي ، ببساطة ، من نعم الله التي يؤدي تسخيرها إلى عبادة أخلص . ويرى فيها الترابي صراطاً مفضياً إليه سبحانه وتعالى خلافاً للمعتقد الفاشي عند الناس والذي يراها ضللاً خلباً . فالتمن - على سبيل المثال - يحض المسلمين على أنسنة أحشاء المدن التي تشبه في ازدهارها أجحار الأرناب ، ولا يتأتى ذلك إلا باعترافهم بالاختلافات الكائنة بين البشر ، والجود بالحضارة على الجماهير المحرومة ، وإسكات ضراوة وحدثها الموحشة بسكينة العيش والروح . ولا يتجنب أحد التمن ، في قول الترابي ، نائياً عن شروبه وزخرفته وما يئنه إلا ضعاف المسلمين . فالنظر صوب الماضي الأصفى ديناً بحميمية واستعراق حنين - في حجة الترابي - إنما هو عصيان لله الذي نعلم علينا بالمدنية ليمتحن حبنا له . ويحتاج المسلمون

فى عبادتهم لله ألا نستغفرهم المفاهيم الطاعونية التى تفسر بها الحداثة أو تُشرح بها . ومن الواجب الفرض على المسلمين تشرب المفاهيم الحديثة بمنزلة عتاد يستعينون به لتعظيمه سبحانه وتعالى ، تأسيساً حسناً بفعله صلى الله عليه وسلم حين استخدم المفردات العربية الجاهلية لينشر بها دعوة التوحيد .

الدين والتدين

والدين عند الترابى إرث إسلامى أبدى وشرعى يشمل القرآن وما أثر عن الرسول صلى الله عليه وسلم فى سنته . وهذا المرجع الدينى الذى يعتد به الترابى يمكن تعريفه بالأحرى ، وفقاً للخطابات المعاصرة ، على أنه « أصولية » . وكثيراً ما يستعير الترابى عن مفردة « الدين » « بالدين الحق » ، وعلى النقيض من ذلك فهو يطلق على ما تراكم من تقاليد الأحياء المتتابعة من المسلمين مصطلح « الدين الكسب » . فمدارس الفقه المتعددة ، والخلاف بين أهل السنة وأهل الشيعة ، كما يرى الترابى ، « دين مكتسب » ، وبناء عليه فهو ليس معصوماً من المراجعة والجرح والتعديل تَصْمِيماً وإِسْقَاطاً . وتُفقد بهذا الجرح والتعديل تقاليد السلف أسرها ، إن لم نقل فداستها ، التى بخلعها عليها المسلمون فى العادة . فالدين - عند الترابى - ممتحن على وجه الدوام من قبل حقائق الابتلاء المتلاحقة شديدة السطوة . ويجوز - بسبب من ضعف الدين إزاء نوازل الزمن - أن يتمحق هذا الدين ويحلل . حينها ينتفض التدين ليعيد الدين - بوصفه الأنموذج الأسمى الذى أوحاه الله سبحانه - ليناطح الابتلاء . إذاً تتنوع أشكال الابتلاء (التى تنتج التدين) بالضرورة لتبقى على جوهر الدين وتماسكه .

الإحياء والتجديد

إن الإحياء والتجديد - على حد سواء - إنما ينشآن لمواجهة « الفترة » ، أى زمن الركود الطويل فيما يتعلق بالالتزام بالدين . وحيثما يعلن الإحياء عن نفسه فى كتابات الترابى كصيحة للاستيفاظ ، فإن التجديد مشروع وأثر يتجاوز الإحياء فى مداه . فالمجدد - الذى لا يتقيد إلا بحدود الدين (لا التدين) - والذى يستمد مشروعته نشاطه من التحديات الجسيمة التى نجابه الإسلام اليوم ، له ميزة خاصة تؤهله لإحداث التغيير فى التدين . ويعكس الإحيائى - مثل المهدي الذى تبهره تقاليد السلف - فالمجدد لا يعرف

حدودًا تقيد سوى حدود الدين لأن التدين عند الترابي هو ميراث تاريخي يجوز لنا الاستئناس به على وجه التنفع بدون أن نتقيد به .

وحالة التدين بطبيعتها ، باعتبارها نتاجًا للظروف المتغيرة ، هي سرب سريع الزوال . ولما كان التدين عبادة لله فيها سعة ، بعكس ضوابط الدين من قرآن وسنة ، فهو ساحة للاجتهاد النافذ الخلاق . ويتحجج الترابي بأن تقاليد التدين من حيث هي محاصيل لا حصانة لها ضد الإصابة بالأمراض التي نجعلها غير ذات نفع للأجيال اللاحقة . فالفقهاء ، الذين نصبوا أنفسهم بأنفسهم سدنة لتكريس تلك التقاليد ، ربما شطحوا وغطوا بتبسطهم على صفاء التدين وتقاليد ، وقطعوا بشكلية مناهجهم الفنية ما بين هذه التقاليد وأصولها الحية في واقع الحياة . وربما أفتتكت الأجيال بحذقة الفقهاء وحيلهم المدرسية في معالجة إرث السلف ، فأمنت لهم ، واستنامت ، وظلت تستنظر هذا الإرث ، وتجتزئه ، تحسب أنها قد أتت من العلم شيئًا كبيرًا . وفي هذا كله حثت بواجب الانغماس الخلاق في وقائع الابتلاء .

ومن بين كل مفردات لاهوت الترابي ، فإن « الابتلاء » هو المفهوم الأكثر رجاحة وغنى . فقد أعاد الترابي تعمير التقليد الإسلامي بحيث اختلف جذريًا عن سلف حاله لأجل مواكبة هذا الامتحان . فليس الدين عصرًا ذهبيًا استبرناه فيما خلفنا من ماض ، ولا هو وصفة نواتية لثمين التقوى والخلاص الشخصي ، وليس هو أيضًا ملاذًا يُفرُّ إليه من الابتلاء المقنور . وها هنا - أي في هذا الابتلاء - يكمن جمل الدين والتدين . فالله سبحانه وتعالى قد قضى في أزل حكمته بأن يمتحن الدين بحقائق الحياة المُلاحقة وتحدياتها . فالابتلاء هو طريق يعبد به البشر الله جل وعلا عبر استثمار الابتلاءات التي يلقيها في طريقهم . ويستند الترابي إلى أن سبحانه وتعالى إن أراد لنا غير هذا الامتحان الصعب ، لتركنا نبقى في الجنة نعبد وجهه الكريم قريبري الأعين . لكن قضى الله تعالى نزول الإنسان إلى الأرض حتى يمتحن كيف نسلك في أيجاد هذه الحياة وكيف نحافظ على ديننا . وفوق هذا وذو ذلك كله فإن الدين - ومثله البشر - قد أعنوا إلهيًا لمنزلة هذه الابتلاءات . إذن فالدين نتاج لهذا الكدح الذي هو بالضرورة مزاجية بين الدين - الأبدية - والحادثات أو الظروف المتغيرة . ولا نجني التدينات (جمع تدين) بشكل

ثابت ، بل ترد بالأحرى فى كل ضرب ولون لكونها تعتمد أساساً على متغيرات الحقائق .
ويؤكد الترابى أن التنين السرمدى هو بالقطع تناقض بيّن .

وبرغم أن الابتلاءات السابقة للمسلمين تتضاءل لحد الانمحاء مقارنة بابتلاء
الحدائث ، لكن الدين - فى اعتقاد الترابى الجازم - لفى صراع مستقيم مع الابتلاء . لكن
أيّا كان ، فإن ابتلاء الحدائث ، حين ينظر إليها بوصفها حضارة فى دولة مفتونة عن
الدين ، فهو ابتلاء غير مسبوق . ويقتضى الإسلام هنا ليرد الحدائث عمّا هى عليه من
شرك حتى تتوب إلى الله .

- 4 -

التكفير عن الدولة الأثيمة

إن الذين يدمغون الترابى بصفة السياسى الملتأث بجنون السلطة لا يعولون كثيراً
على كون التمكن من الدولة هى لحة مشروعة للتجديد الإسلامى وسداه . فهو يستخدم
الدولة كمرادف للحدائث حنو النعل بالنعل ، وإن كلفنا - أى الدولة والحدائث - غافلتين عن
الدين فى صميم رأيه . ومن هنا نجىء دعوة الترابى للدولة أن تؤوب إلى الدين .

ويرى الترابى أن الفصل ما بين الدين والدولة قد طغى على ملامح أغلب تاريخ
الإسلام ، باستثناء الأربعين سنة التى تشمل الرسالة والخلفاء الراشدين ، وعليه
يكون مصطلح « الدولة الإسلامية » ، فى نظر الترابى ، هو من باب التسمية على غير
مسمى ، ذلك أن الفقهاء فى عادة أمرهم ، أمسكوا عن الأنعام برضاهم على مختلف
رؤساء الدولة الإسلامية . فقد أخصى علماء الدين دولة ما بعد الخلافة الراشدة لأنهم
حببوا عنها أى دور ذى شأن لها فى التشريع والاقتصاد ، مما ترتب عليه عجز الدولة
عن سن التشريع وعن فرض أى ضرائب فوق الزكاة ، والأخيرة هى مما فصل القرآن
تحديد مصادرها ومقاييرها ومصارفها بحيث غلت يد الدولة عن التصرف المستقل فيها
وأصبحت الدولة بذلك فائضاً عن الحاجة .

وأخصى علماء الدين تلك الدولة بوجه آخر . فقد استأب الفقهاء التشريع عن الدولة
وأحالوه خصيصاً خالصة لهم . وباحتيازهم للسلطة على أصول الفقه فقد غيبوا الدولة
فحتى القضاة الذين تعينهم الدولة . وتجرى عليهم أرزاقهم كانوا يدينون بالولاء للفقهاء
الذين يصنعون التشريع . وأجتمعت على الدولة الإسلامية خصاء الفقهاء وخصام المتصوفة

وصدق عليها بذلك قول ماركس عن « ثلاثى الدولة » . حين يبلغ المجتمع طور الشيوعية التى يستغنى فيها المجتمع المدنى عن الدولة وينهض بمسئوليته عن نفسه . على أن الترابى يريد فى لاهوته أن يعيد للدولة حقها المعنصب فى التشريع ، أى أن دولة الترابى لن تنتظر أن يتفضل عليها الفقهاء بسن التشريع لها . فى أقرب رحماً للدولة الحديثة .

وحين أتى على بلاد المسلمين عهد العلمانية الاستعمارية أترك الدولة - فهى قول الترابى - وقد تصرمت صلتها بالدين فعلاً . لذا كان فصل الدولة المستعمرة عن الدين مراوحة على فصل للدين عن الدولة فى الإسلام سبق مجيء الاستعمار . وشعرت الدولة المستعمرة بأن التهديد بهذا الخطر إنما يجيئها من الدين بالأحرى بأكثر ما يجيئها من دولة للأهالى لم يبق من الإسلام فيهم إلا مسحة أو رمفاً . وكان أحشى ما يخشاه البريطانيون هو قيام مهدي آخر - من طينة الذى سحقوه لتوهم فى عام 1899م - ينهدد دولتهم . على أن الدولة المستعمرة كانت حريصة على إظهار احترامها للإسلام حين يمارس كعقيدة خاصة أى - على سبيل المثال - حين يوكل للشريعة أن تودى نور قانون الأحوال الشخصية للمسلمين فقط .

ويجادل الترابى بأنه رغم أن هذا الطلاق المتطول الأمد بين الدولة والدين قد حرم المسلمين من الإسهام بنصيب وافر فى نشأة الدولة ، لكنه شجع نشوء حركات إسلامية فى السودان لم تلق كثير عنت فى تعبئة المسلمين لمناوئة الدولتين الاستعمارية وما بعد الاستعمارية ، لكنها لم تنتقن بعد كيف توظف الدولة إيجابياً حتى تتصدى لابتناء الحدائق . فممازالت عادت مفقومة الدولة تسيطر على ممارسات المسلمين وتعيقها . والترابى ، الذى استحل من رمضاء المعارضة بلهب تحالف مهين مع الرئيس نميرى عام 1977م ، يبرر هذا الحلف المخزى مع ديكتاتور معزول باتباع « مثال سيدنا يوسف » فى العمل مع الدولة وضدها فى أن معاً . وسيدنا يوسف - عليه السلام - كما فى القصص القرآنى استخدم براعته فى تفسير الأحلام ليطلق سراح إيساره من السجن ، وأن يطوع سلطنته الجديدة كوزير للمالية فى المملكة لتلافى كارثة محققة كانت ستصيب قومه خاصة .

ومن رأى الترابى أنه لن يكتب للمسلمين التغلب على ابتلاء الحدائق طالما بقوا على حال سلبيتهم التاريخية إزاء الدولة . ويعتقد الترابى أن الدولة الحديثة هى من الاندغام فى نسج المجتمع بحيث لا يجوز ترك حبل إدارتها على غارب العلمانيين . فالدولة الحديثة

إنما تنشئ الأفراد وفقاً لأساليب كانت فيما مضى نهجاً مقصوداً على الأسرة وحدها .
وتنشر الثقافة في عالم اليوم عبر المدارس والمذياع والتلفاز التي هي بعض الدولة
الحديثة . وجرى استبدال الاقتصاد القائم على الزراعة والرعي بالعمل المأجور وما
يصحبه من قوانين تشترعها الدولة تضبط العقل والجسد . وإعادة الإسلام إلى الدولة -
عند التراي - ليس هو مجرد العودة إلى متن شريعة الإسلام ، بل هو بالأحرى استعادة
مؤسسة تربية ، هي الدولة ، إلى حظيرة الإسلام . فالدين لا يستطيع ببساطة إكمال
واجباته الأساسية في تربية الناس إلى دولة ملحدة . وعودة الدولة الأبية إلى الدين مقتر
لها أن تجلب ، في مصطلح التراي ، « الوجدان للسلطان » .

نموذج الصلاة : الحكومة في كبسولة

يحول التراي المسلمين إلى التفكير في شعيرة الصلاة حتى يتبين لهم أن الدولة
لا معدى عنها للعبد المتبذل إلى ربه . فالصلاة صنو الدولة . فالصلاة هي مدرسة
إعدادية ، لا يذنبها ضريب أو مثال ، في تلقين المسلمين سرمدية وحدة الدولة والدين .
فالمسلمون تتراس صفوفهم على الاستواء في الصلاة يسألون في ذلك فقيرهم والغنى ،
صبيهم والكهل ، سنيهم والشيعة ، صحيحهم والمريض . وهي بذلك ترمز لوحدة الأمة
في عبادة الله . ويستحب للمسلمين في استواء صفوفهم عند الصلاة ، أن يتراسوا
متحاذين بالمناكب والأقدام سداً للفرج لئلا ينفذ الشيطان منها . وهذا مما يصح أن تقتدى
به الدولة المسلمة تعبئ نفسها ضد الخلاء . وفوق هذا وذلك ، فالصلاة بقودها إمام
ارتضى المصلون فقهه وورعه وتقواه . وجاء في الحديث النبوي أن الله سبحانه وتعالى
يغضب على من يؤم الناس وهم له كارهون . فحينما انتخب المصلون إمامهم يتعين
عليهم الاقتداء به في كل حركات الشعيرة وسكناتها . وبالطبع لا يمنعهم التزامهم بالإمام
من تصحيحه إن نسي أو أخطأ .

والصلاة ، في قول التراي ، هي كون مصغر جامع لكل أفعال عبادة الله الأخرى ،
إذ تبدأ الصلاة بعبارة « الله أكبر » والتي هي نروة الشهادة وهي أول ما يتقوه به المرء
حين يسلم . ومعنى تكبير المسلمين في استهلال الصلاة بأيد مرفوعة أنهم يسلمون إلى الله
وأيديهم بيضاء من كل شحناء وأذى يرفعونها تقريباً له سبحانه . ويتوليهم القبلة في اتجاه
مكة ، إنما هو محاكاة لما يفعلون في الحج . والصلاة مثلها مثل الزكاة ، هي فرض حسن

يستمر في عبادة الله بإفراغ الوقت المعين في إقامة الشعيرة ، وبذلك ينضبط جسد المرء كمتعبد خالص وكمواطن صالح .

الابتلاء وصفوات المسلمين العاجزة عن التفكير في تحدياتها :

لا يرى الترابي في أي من الصفوات التي نشأ هو في ظلها القدرة على معالجة ابتلاء الحدث الواقع على المسلمين ، يستوى في هذا العجز الفقهاء والمهديون من قومه إلى جانب الأفندية الذين ينضوى هو نفسه في سلوكهم .

وينقد الترابي الصوفية لأنهم عن سلطان الدولة الذي يعتقد هو بضرورته الحيوية لتأمين اعتناق المسلمين . وعلماء الصوفية لهم قناعة تقارب الاعتقاد بفساد الدولة المستفحل بحيث لا يحل ائتمانها على العقيدة وبالتالي يتوجب استنفاد الدين من خرائبها . ولما ارتأى هؤلاء الصوفية أن الفقه - أي علم الظاهر والعقود - قد صار إلى مجرد حشو يفيض بالفنانيات ، اختاروا الاتجاه إلى التركيز على علم الباطن في الاعتقاد وطوقوه الأخلاقية . وسعى أهل الصوفية - مثلما فعل الفقهاء - إلى تنظيم « وحدة المؤمنين بعيداً عن السياسة » . وفاد النأي عن السياسة المتصوفة إلى ثقافة طفوس منمقة تدور حول مشائخ مقدسين . ويرى الترابي أن هذه التبعية تتضاد مع دعوة الإسلام الذي يستخدم المنطق في البحث عن الحقيقة والمعرفة .

فالترابي لا يرى للمهدية موقعاً في مشروعات الدين والابتلاء . وهو يرجع فكرة المهدي ، مجدد الإسلام في رأس كل مائة ، إلى أصوله اليهودية والمسيحية التي نولرى فيها الدين عن الحياة العامة . ومن رأى الترابي أن المسلمين أخذوا من اليهود والنصارى بغير تثبت فكرة المهدي المنتظر الذي يأتي بالسوية في آخر الزمان فيملأ الدنيا عدلاً بعد أن ملئت جوراً . فالمهدي بعيد السياسة إلى الدين بعد طلاق لا أصل له في الدين الذي ما تنزل إلا ليهدي إلى التي هي أقوم بالسياسة .

ويعيب الترابي تقليد المهدي ، الذي يرد الناس إلى ما يزعم أنه أول الدين ، لأنه يقوى من الفرضية الشائعة أن أول الدين خير من آخره وأنه مما يسوء ويخبو بمر الزمن . وهمة المهدي ، في نظر الترابي ، تقصر عن تبعة لبتلاء الحداثة الذي يستوجب جهداً جماعياً والمهدي فرد وحيد ملهم لا قبل له بهموم هذا المشروع التي هي فوق الحصر . ولن يبلغ المسلمون من أمر الحداثة شيئاً تحت إمرة المهدي لأن التغيير ، الذي لا يكون

الابتلاء إلا به ، ليس وارداً في صلاحيات المهديّة . فأصل المهديّة هي العودة بالمسلمين إلى زمان السلف الصالح لا تنزِيل ذلك الزمان في سياق الحقائق الاجتماعيّة المستجدة .

ويرى الترابي في المهديّة خطة يرتب بها التقليد الديني المخصوص أمر إحياء أمره في شروطه الضيقة ليصادر من ساحته من يريد تجديده على ونائر الابتلاء . فالمهديّة هي ما ينهض بها التأثير على سوء زمانه حتى يضيء على خروجه شرعية لن تتحقق بسواها . فالمهدي يستثمر التقليد عسى أن يبلغ الغاية من أمره . فالمهدي يقول مثلاً للناس أنه مأمور في مهديته من النبي صلى الله عليه وسلم . وهذا زعم لا يحتاج إليه مجددو الدين على إيماننا هذه ممن يصدعون بالحق جهرة وكدهاً لله . وهو يرى المهديّة بمثابة إرجاء أو تقاعس ثقافي في بنية التدين ذاتها لا تؤنن بالتجديد إلا عند رأس كل قرن . وهذا تسويق لا طائل منه للمسلمين المعاصرين الذين لا وقت لهم ليطييء بهم عملهم في حين تبليغهم الحداثة صباح مساء . وللترابي رأى في مهدي القرن التاسع عشر في السودان مختلف عن ما تواضع عليه أهل الوطنية الدنيّة والوطنية بعامّة الذين افتتوا بعبارته الوطنية وأُموذج تولته المستقلة حرة الإرادة . فخلافاً لهؤلاء ولأنك يرى الترابي المهديّة إرثاً في محنة . فهي لم تصمد للحادثات وذهبت ربحها حين خضعت لدقائق التقليد العقديّ الغالب وإن بدا أنها قد خرجت لنقضه وإحيائه . فهي لم تأخذ بثقافة عصرها وحيلة فانتهت إلى حركة إحياء أزلت الباطل ولم تقم الحق . ورد الترابي إخفاقها هذا إلى امتناعها عن مزاجيّة همها الإحيائي بثقافة العصر وعلومه .

- 5 -

ولا يرى الترابي في كتاباته المشيخيّة اهلاً للقيام بتبعية ملاقات ابتلاء الحداثة . فرجال الدين عندهم هم ثمرة من ثمرات "أمراض التدين" الذي تنامت فيه الشقة بين الفقه وبين تحديات تلقى المسلمين في عصرهم . وليس تجدى في قول الترابي حيل المشايخ لتجسير الفجوة ولا يرى الترابي في كتاباته عن المشيخيّة أنها أهل للقيام بتبعية ملاقات ابتلاء الحداثة . فرجال الدين عنده هم ثمرة من ثمرات "أمراض التدين" الذي تنامت فيه الشقة بين الفقه وبين تحديات تلقى المسلمين في عصرهم . وليس تجدى في قول الترابي حيل المشايخ لتجسير هذه الفجوة . بنفضهم الغبار عن فتوى قديمة ابتغاء تقريب حادثة طرأت في زماننا هذا . وطبقة الفقهاء عند الترابي دخيلة على الدين الإسلامي وهو لا يرى مكاناً في الإسلام لطبقة دينية قارة في أنظمة مادية أو رسمية نعهد لها باحتكار البت في شأن ما

يوفق الدين وما هو ليس منه . وطبقة الفقهاء ، فى نظر الترابى ، اغتصبت سلطة القرار بشأن صحة الدين فى السياق التاريخى الذى خلغ الإسلام عن الدولة لاستئثار الطواغيت بأمر المسلمين وحجب العلماء عنهم ، عقاباً لهم ولحفظ بقية الدين ، سلطة التشريع بالشريعة . ولما استبعد المشايخ الدولة من حرم الشريعة كرسوها علماً وعملاً خالصاً لهم لا .

لكن الأذى عند الترابى ، فوق اغتصاب الفقهاء للتشريع من الدولة ، هو اغتصابهم لذلك الحق من الأمة . فالفقهاء ، الذين نصبوا أنفسهم حراساً للعقيدة ، حرّموا المسلمين من حقهم فى التشريع نزعاً بصعوبة تطبيق الشورى وهى التى نص القرآن على إدارة دولة المسلمين بها . ونجافى سلطة الفقهاء الدينية هذه دعوة الإسلام لبسط المعرفة على أوسع نطاق ممكن . ويقول الترابى إن الإسلام يرى قيام المعرفة على فقه شعوبى تكون فيه أمة المسلمين مصدرًا للشريعة . فالإسلام يجعل من واجب التفكير وممارسة الدين مشروعاً شعبياً مفتوحاً بدلاً عن قصره على مجرد الخاصة الصفوية . إذ يطلب الإسلام من كل مسلم ، كائناً من كان ، الاشتراك فى بعث الدين إلى الحياة بإشراك غيره أو غيرها من إخوانهم المسلمين فى تحريكه بغض النظر عن كبر تلك التجربة أو صغرها ، أو كما قال الترابى ، « بالتفاعل مع أكثر الناس علماً أو أقلهم بروح الرؤية والتفكير المتأنى المجرد من الصفوية أو الغوغائية » ، والمسلمون بطبيعة الحال ، عند الترابى ، يتميّزون فى درجات العلم غير أن هذا لا يعنى الدعوة إلى هزيمة تقوم على سطوة من لهم سعة فى العلم لكون أمة المسلمين - التى هى فى قوله « صلى الله عليه وسلم » لا تجتمع على ضلال - لها الكلمة الأخيرة فى التشريع عبر هيئاتها الشورية .

ووظف الاستعمار ، فى قول الترابى ، هذا الشقاق الحادث بين الدولة الإسلامية لأغراضه الإدارية . ولانصراف اهتمام القوى الغربية إلى حوزة أراضي المسلمين بأكثر من عنايتهم بدينهم ، فقد انحرفت تلك القوى بالإسلام ، الذى هو عندها ليس إلا بدعة فى عقائد العامة ، عن جادته وقامت بإعادة اختراع طبقة الفقهاء إسكناً لثائرة الرعية المسلمة . أعانها على تنشئة هذه الطبقة المشيخية المخترعة نظام التعليم الاستعمارى الذى تنفصل فيه علوم الطبيعة عن علوم الدين . فهذا التعليم يفرخ خبراء بحال هذا العالم ، عالم الابتلاء ، على استقلال من خبراء العالم الآخر . وهذا التمييز الاستعمارى يمتظهر بجلاء حتى فى الزى المخصص لكل طائفة من هؤلاء الخبراء .

ويحتاج التزلي بأن هذه المانوية رافقت للفقهاء وللعلمانيين لدرجة صعب عليهم التخلي عنها حتى بعد نيل البلاد الإسلامية استقلالها عن الاستعمار . فقد استماتت القضاة المدنيين والشرعيون عضواً بالنواجز على مناصبهم متحدثين بلسان الحداثة أو الدين وكل فرح بما عنده . وارتأى الفقهاء في الدعوة إلى دمج المحاكم الشرعية والمدنية خوفاً من التفريط في فتات السلطة المناطة بهم في حيز الأحوال الشخصية في ظل الدولة الحديثة . وكان التزلي قد باذر في 1968 بالدعوة إلى قضاء موحد إفسالاً لخطط القضاة المدنيين والشرعيين في المحافظة على قضاء مزدوج . واقترح في مذكرة كتبها عام 1979 ، إبان توليه لمنصب النائب العام ، أن يعاد ترتيب قضاء السلك القضائي الموحد بحيث يتأهلون للفصل على نحو متبادل في الدعاوى المدنية والشرعية . ونذكر هنا أن التزلي اشترك في عدة لجان جامعية مثل مجلس جامعة أمدرمان الإسلامية عام 1965م والذي أشرف على ترفيعها من معهد ديني إلى جامعة حديثة ، غير أن هذا التطوير لقي عتاً وشدة مقالومة من دعاة التحديث ومتشددى الفقهاء على حد سواء كما سنرى في الفصل الخامس من هذا الكتاب .

ولا يرى التزلي خيراً يعود في قصر الإسلام على قانون الأسرة ، لا على الإسلام ولا على الأسرة . ذلك أن التشريع المعاصر لجهة الرعاية الأسرية ، كسأن سائر مناحي الحياة ، يستوجب دراية بالسريرة وبالعلوم الفيزيائية والاجتماعية أيضاً . والمسلمون - في سابق تاريخهم - تسلحوا بالثقافة الإغريقية عامة ، وبالمنطق الشكلي خاصة ، لمناظرة وهم النزعة الشككية (أى المذهب القائل بأن المعرفة الحقيقية أو المعرفة في حقل معين غير محققة أو مؤكدة) فيما يتعلق بوجود الله وبصلاح الإسلام كدين . وعليه يتوجب على الفقهاء ، بالمثل ، أن يشاوروا من فيض العلوم الاجتماعية في حال إصدارهم حكماً في الطلاق مثلاً . ولا يتسنى على أيامنا هذه تحديد النفقة على العيال والزوجة بشكل نافع إلا في ضوء القوانين المالية والاقتصادية المنظمة للدولة الحديثة . وليس ببعيد استئجار المحاكم المدنية والشرعية في السودان على مقدار ما يقتطع لنفقات الأبناء من أحوار آبائهم التي تحميها القوانين المالية ، بالنظر إلى المقدار المسموح للدولة بخصمه من الأجور . وهذا العلم بقوانين الدولة المادية مما لا غنى لقاضى الأحوال الشخصية منه إذا أراد أن يزن أحكامه لنفع الأسرة وليسوع الدين بين الناس .

ويصف التزلي العادلت الثقافية للمشائخ، ممن خلوا إلى قسمتهم الضيزى في كنف العالم المانوى الذى قضى بفصل الدين عن الدولة ، ب "التنطع" . فعلى أنه يقدر أن

"محافظة" المشايخ مما يمكن رد بعضه إلى خصلة إنسانية في التوفى من شُرور وشواظ عالم محدث نأثمهم من كل حذب وصوب إلا أنه يرى إنها محافظة قد تستغل بالدين بالكلية حين تعرض عن ابتلاء الحداثة . فقد أرهبت الحداثة المشايخ إرهاباً حتى ألجأتهم إلى الاعتصام بـ "بقيّة الدين" طلباً للنجاة . وصار هذا التحوط ببقيّة الدين مجازاً في قلة حيلة المشايخ بإزاء الحداثات في عصرنا . وهكذا أهدفت الحداثات بالمسلمين وابتلتهم وتشكّلت أكثر حياتهم المعاصرة خارج حظيرة الدين لأن المشايخ لم يعينوهم بفقه منفذ جريء أحاط بالحدّات وأمنالك زمامها . ولن يستقيم للمسلمين مقارعة الحداثة وأمنلاك سرها ، في قول الترايبي ، إلا بحل طبقة الفقهاء المشيخية التي تقاصرت عن تبعة ابتلاء الحداثة طمعاً في الفوز ببقيّة الدين .

واتفق للترايبي إجراءات ليحل بها هذه الطبقة الزائد عن الحاجة . فهو مثلاً يجردها من الاحتجاج بعصر إسلامي ذهبي وقع في الماضي ترد إليه أصلها وسلطانها . وحتى لا تتمترس هذه الطبقة وراء خصوصيات أو نصوص تاريخية فالترايبي يدعو إلى تجديد لا نحتاج معه إلى الولاءات المذهبية من حنيفة ومالكية وغيرها . كما أنه لا يرى سبباً لانقسام المسلمين إلى شيعية وسنة يجندون مسألة صح إن نلزم مكانها كتأريخ لا كمحرك له . والذي أوصده من أبواب ، كما نرى ، هو ما تعاش منه طبقة الفقهاء ونستمد منه شرعية وجودها . ويصادر الترايبي من طبقة المشايخ أعظم أسبابها إلى الجاه السياسي وهو سلطة الفتوى بشأن ماهو الدين وما هو ليس منه . فهو لا يريد لهذه الطبقة ، التي نعامت عن الحداثة واستنقلت ظلها ، أن تملك حق الموت والحياة على محصلات ومعاناة الابتلاء بمحض سلطة الفتوى . ونطرق الترايبي لاستراتيجيات خطاب المشايخ وخطبهم وعاب عليها أنها مما استنام إلى حفظ بقيّة الدين . وانتهى إلى الدعوة إلى الحيلولة دون الطبقة المشيخية ودون أن تناهض الحداثة التي استغلقت عليها من المناير .

- 6 -

رؤى الترايبي حول النزاعات داخل حركته

استفحل داء الاضطراب المقيم بحركة الترايبي ، واستعر بين فصيلين سُمي أولهما - بحق - « المدرسة السياسية » بقيادة الترايبي ، في حين سُمي الثاني « المدرسة التربوية » .

لدى استقراء رأى الترابى فى هذا النزاع ، يتولد عند المرء انطباع ملحاح بأنه - أى الترابى - يمثّل فيه استمراراً لحربه على الفقهاء ، وإن اختلفت الوسائل هوناً ما .

وبصوّر الترابى فصيلة السياسى على انه نتاج للتحديث الاستعمارى الذى يستصحب ، أو يستبطن ، تطلعات تحررية توفقة وتمرداً يثور بروح الشباب ضد عقائد السلف والصوفية . ومن ثم يزعم الترابى أن كوارى حركته هم بذلك حسنى التربية والتجهيز للعمل فى ظل ظروف ليبرالية إبداعية متغيرة ، وأنهم - بشكل أو بآخر - أضحوأ نوى ألفة بعادات النقد الذاتى والتقويم ، و تخلوا عن هياكل الاتجاه التقليدى المحافظ فى التنظيم تحلياً لم تقو عليه حركات إسلامية أخرى . وهو يرى أنهم قد درجوا - منذ أيام طلبهم العلم - على النقد الذاتى ، وإعادة التقويم والابتداع حتى أصبحت فيه طبعاً . وأهم من ذلك عنده هو ولوعهم الدائم والكامل بتاريخهم الخاص .

ويرجع الترابى بجنور أقباس التحررية والنضامن ، اللتين تميزان حركته ، إلى خواتيم الأربعينيات حين كان شباب الحركة - ممن تقارب أعمارهم ومستوى تعليمهم نسبياً - ينزعون إلى الندية والسوية فى تجمعهم . ويعكس حال الإخوان المسلمين المصريين فإن إخوان السودان لم يستقطبوا إلى سلك « الاتباع » على يد شيخ مشهور عركته السنون وبقر بطن العلم . وأساد الترابى بما تآخم الفخر بهذه البداية المساواتية وقال إن حركته تحاشت بروز نجم شيخ فيها ييسط نفوذ قبضته الأبوية عليها فى ظاهر هيكلها وباطنه . وقال الترابى إن الحركة انبنت فى أول عهدها على برنامج "الميثاق الإسلامى" (1964) حتى تسميت به لعل يد الفقهاء من بسط نفوذهم على الحركة بواقع سعة معرفتهم فى أبواب الشريعة . فنتج من الالتزام بالميثاق كبرنامج سياسى أنه لم يكن بمقدور أى من محترفى الفقه إصدار حكمهم على الاستقامة الدينية للحركة من مآمن منعزلهم العالى . فالابتلاء ، وفقاً للترابى ، يقتضى تعاضد سائر المهن وكافة مناحى المعرفة حتى تواجه تحديات الحداثة صفاً واحداً غير ذى عوج أو فرج .

أما الفصل التربوى ، فهو ألق شبيهاً بتوصيف الترابى لطبقة الفقهاء . وحسبما يقول به الترابى فإن أعضاء هذا الفصل الذين يمثّلون عقيدتهم على خطى نموذج « التدين التقليدى » الشائع فى السودان ، قد رفد عددهم مدد متلاحق من خريجي المعاهد الدينية المختلفة . ولشدة تأثر الفصل التربوى بإخوان مصر المسلمين ، فقد استنسخ لنفسه صورة طبق الأصل من تنظيمهم ، تستمد روحانيّاً من الأدب الصوفى للحركة المصرية .

بيد أن « المأثورات » ، وهو كتاب الأدعية المشهور الذي كتبه حسن البنا مؤسس الإخوان في مصر ، لم يستطع إزاحة كتب الصوفية السودانية الأقدم منه والتي مانتزل جماهيريتها حبيبة إلى أهلها حتى بين الإخوان المسلمين أنفسهم .

ولم يرق للفصيل التربوي ما رؤوه بحدث في الحركة تحسب قيادة الترابي فهاجم في 1969 و1978 خطه في التفكير وفي العمل . وفي كلتا المراتن دارت على التربويين الدوائر وانتهى به المطاف بعد هزائمهم المتكررة إلى قلة عالية الصوت خفيضة الصيت . وينعى الفصيل التربوي على فصيل الترابي السياسي انشغاله بالسياسة والسفيلية - أي حب الظهور - على حساب ترسيخ الأسس التربوية للأعضاء . وهالهم ما رؤوه من جاهزية الفصيل السياسي إعادة تشكيل هياكل الحركة الداخلية إفساحاً للتحالفات السياسية الكثيرة عدداً والباهرة نجاحاً ، وإن لم تنتزه من مطعن الانتهازية ونقص المبدئية ، مع مراكز القوى الأخرى .

ورغم إطلاق الترابي على خصومه في الحركة نعت « التربويين » ، لكن هذا لا يعني أن فصيله السياسي تحاشى الأخذ بالتربية على الإطلاق . فالترابي في الحقيقة يجادل بأن فصيله قد ظفر بالمدخل الصدق للتربية بالنظر إلى الظروف المحيطة . فالتربية في الدين الإسلامي ، على خلاف التدين الإسلامي ، لا يجوز قصرها على تمكين التقوى الشخصية وإثرائها . ويرى الترابي أن مظاهرة تخرج مساندة لتطبيق حكم الشريعة لا تقل عنده مثابة وأجراً عن سائر الشعائر الدينية الأخرى . وأن التجارة هي الأخرى سبيل إلى الإيمان . وأن تقوى رجال الأعمال والتجار مما يحكم عليها أيضاً بالنظر إلى نجاحهم الدنيوي . فالنشاط القاصد لأوبة الدولة إلى الدين بعد غيبة لها عنه استطالت في الزمان يقود إلى بيئة تفضي بالضرورة إلى تربية دينية ذات مغزى.

ويحتج الترابي بأن التربية بدون الدولة هي من العلم غير النافع . فالدولة قد أصبحت فعلاً المؤسسة التربوية الفرد بلا ضريب أو مثال . والدين الذي لا رأى له في عمليات الدولة الدقيقة التعقيد مثل المصارف . في رأى الترابي ، قد خسر قولاً وفعلاً معركة في تربية الناس . فإن تعذر على الناس أن يروا صلة الدين بحياتهم الدينية فلهم الحق كله في التوجس من دولة إسلامية تقوم في الأذهان بأكثر من وجودها في الممارسة اليومية والعبادة . ويقول الترابي إن المسلمين ، بوصفهم متدينين ، قد حرموا من النفاذ إلى الدولة التي هي أشد الأنوات فاعلية في إحداث التغيير . وما لم يكتسب المسلمون المهارات

اللازمة لتصريف شؤون دولتهم المسلمة ، فلا قيمة تذكر لأى تربية نظرية . ذلك أن الدعوة إلى تربية متينة الصلة عن التحكم فى الدولة هى بمثابة الإساحة إلى الجانب الآخر استنبلاً من وجه الابتلاء .

العلاقات مع إخوان مصر المسلمين

مع أن للحركة الإسلامية جنورها المحلية فى الحركة الوطنية السودانية وفى حركات الطلاب على عهد أربعينيات القرن المنصرم ، لكن لا يجادلن مكابر فى انبثاقها عن حركة الإخوان المسلمين المصرية . ونتج تدهور العلاقات المستطرد بين الحركتين إبان السبعينات من خشية الحركة فى السودان من أن تسقط فى قبضة شيخ أجنبى يحرمها المناخ السياسى المساوى الذى ينبغى . وناضلت الحركة السودانية باستمانة وصدق ضد ميول الإخوان المسلمين المصريين لتحويلها إلى فمر يدور فى فلك الحركة المصرية . ولهذا الخوف أصل فى الوطنية السودانية. فقد انتزعت الحركة الوطنية السودانية لاستقلالها من برائين استعمار ثنائى ، اشتركت فيه مصر وإن ظاهرياً . وقد تأثر إخوان السودان بإخوان مصر منذ عهد بعيد غير أنهم احترزوا مما بدا لهم كغرطسة قومية مصرية فاشية فى حركة إخوان مصر . على أن السودانيين، فى قول التراي ، كفكفوا من استجابتهم السلبية على الغرطسة المصرية مراعاة للظروف القاسية التى عانتها الحركة الأم على يد جمال عبد الناصر فى الستينات . فحينئذ اشتركت الحركة السودانية بطوعها مع منظمات الإخوان المسلمين العربية الأخرى فى تكوين مكتب تنفيذى لتنسيق نشاطات الإخوان العرب والتي عرفت باسم المنظمة العالمية للأخوان المسلمين . لكن سرعان ما انفجر النزاع حين اقترحت الحركة المصرية أن يندغم ناشطو السودان فى هذا التنظيم الإخوانى العالمى الذى تقوده المنظمة المصرية . ورفض السودانيون هذا الاقتراح حين أدركوا أن حركتهم ستصير إلى مجرد فرع تابع للإخوان المصريين ، واقترحوا بدلاً عن ذلك خطة تنسيق تراعى الاستقلال المحلى للمنظمات الوطنية بدون الغض من الالتزامات العالمية والعربية . لكن المنظمة المصرية أصرت على الانتماء . ولم يرض بدعوتهم إلا الفصيل التربوى السودانى من خصوم التراي . وعليه سخط الإخوان المصريون وتنظيمهم العالمى على فصيل التراي وجرعوه بعض الغصص من ذلك . صلت الإخوان المصريون آراء التراي بالنقد اللاذع ورموه بالردة فى رسالة عام 1980 إلى الشيخ

ابن باز ، أعلى سلطة دينية في المملكة العربية السعودية . واستسخر الترابي هذه الاتهامات ، في رده عليها ، بأنها ذات دوافع سياسية .

- 7 -

إعادة تربية الأفندية

لم يفشل الأفندية - فيما يراه الترابي - فشلاً مئوياً في مواجهة الابتلاء فحسب ، بل الأذى أنهم غفلون حتى عن حقيقة الابتلاء الذي ينهض أمامهم . ولما كان هؤلاء الأفندية ثمرة استعمارية للحدثة ، فهم وفقاً لمعايير الترابي غير مؤهلين للتداول مع الحدثة وعاجزين عن ابتداع مواقف نقدية أصيلة تجاهها . ذلك أن الأفندية العلمانيين قد جرى ترسيمهم مدرسياً على نهج ما يسميه الترابي بالتاريخ المقروء (أى هو التاريخ الذى يطالعه الناس دون التواريخ الأخرى ، أى التاريخ الكنسى الغربى) والذى يقول بأن الدين هو تجربة إنسانية فردية ، وما يصلح تطبيقه على دين واحد ، يصلح على سائر بقية الأديان . فعلى سبيل المثال يفترض هؤلاء الأفندية أن مبدأ الفصل ما بين الكنيسة والدولة الذى يعتنقه الغرب ينطبق على الإسلام بمقتضى وحدة الأديان .

ويزعم الترابي أن الأفندية ليسوا إلا طبقة حاكمة مختلفة على نفسها وأجنبية . وهم من بعد وقعين تحت تأثير نظام المدارس الهجين الذى تنقزم فيه توارىخهم وثقافتهم الإسلامية والعربية بفعل التاريخ الكنسى الغربى . وهم أيضاً الذين ترعرعوا على انعزال عن أهلهم وقومهم ولكنهم جدران المدارس والداخليات والنوادي الاجتماعية ، وعادات تزجية الفراغ ، ولئى ألسنتهم إعجاباً باللسان الأجنبى أو الهجين من ذاك وذاك . وهم جاهلون ، إن لم يكونوا علقين بأهلهم ، شديدى الاسترابة والتشكك فى تقاليدهم . ويؤكد الترابي أن هؤلاء الأفندية لما سنحت لهم الفرصة فى تصريف شؤون البلاد عقب الاستقلال ، كان فصلارى أمرهم الاجترار الانكفائى لقواعد « الحكم غير المباشر » الاستعماري ، على ما يستنبطه من هوة فاعرة بين الحاكم والمحكوم . وترك هؤلاء الأفندية أمر تعبئة جمهرة المسلمين - عبر الحفلات والتظاهرات والناخبين - إلى زعماء القبائل والصوفية المتنفيين . فلا يتاح للصوفية النفاذ إلى الجماهير إلا من بواسطة أولئك الزعماء والذين بدورهم - وبطبيعة الحال - أضحوا صيرافة القوة الحقيقيين من خلف ستار الإداريين الأفندية .

ويرى الترابي أن الأفندية ، في سياق إخلاء طرفهم من دينهم ، قد صرموا حبيلهم السرى بتقافهم المحلية والتي هي الأساس للحكم لهم أو عليهم بواسطة أغلبية شعبيهم في السودان التي لم ينس لها التأهيل في شعاب فكر الصفوة ذي المصائر الأجنبية . وقد حار رعاياهم المسلمون في تأويل المعتقدات والمفاهيم كمثّل الاشتراكية والعلمانية التي تستهدى بها الصفوة في سياسة حكمها . ويحاجج الترابي بأن الاستبداد الضارب أطنابه في بلاد المسلمين على أيامنا هذه ليس بسبب الإسلام ، وإنما برغم أنف الإسلام . فلا الشريعة تشجع الطواغيت لإنكارها عليهم سلطة التشريع أو فرض الضرائب ، ولا الحكام المسلمون أقوياء بالدرجة التي تبيح لهم إهمال الشريعة كلية . وباستبدال الصفوة المحدثين للإسلام ، وباعتكازهم على عدة القهر وآلة التجسس ، فقد قطعوا وأشجّتهم بالثقافة الديمقراطية الوحيدة - الإسلام - التي تشدهم ورعاياهم . ويسوق الترابي هنا حجة أخرى بأنه من الممكن إساءة استخدام الإسلام للعابية ، لكن رؤية الغبن ومعالجته في نظام إسلامي ما لهُو جزء من التقليد نفسه . ويزعم الترابي بأن الديمقراطية لن تتشعب جنورها في حكومة بدولة مسلمين منصرفة عن جوهر الإسلام لقوله أن قدر من نحاشي الإسلام في الحكم والسياسة أن يلقى بصندوق الاقتراع في مزبلة التاريخ .

وشاد الترابي حركة إسلامية تريباً مضاداً ينافح به لعزالية الأفندية وسذاجتهم . وحين انضم الترابي إلى الإسلاميين ، وهو بعد طالب في الجامعة ؛ ألفاهم منكلسين بداخل دوائر الطلاب للدرجة التي ينعنون بها المستقطبين من المجتمع الأرحب « بالفرع الخارجي » . ولم يأت الترابي بمستبدع حين درج على سيرة أقرانه الإسلاميين من أثرل جيله في خيبة أملهم التي يستشعرون إزاء خواء الحركات الشيوعية في أوساط الطلاب والصفوة . ولم تنكشف للترابي إمكانية إحداث حركة إسلامية جماهيرية ، في قوله ، إلا بعد ثورة أكتوبر 1964 الشعبية . وقد كرس هذه الثورة مستقبله بصفته سياسياً لدوره الهام فيها . ويقر الترابي بأن الطفرات والقفزات الكبيرة التي تميز بها تطور الحركة منذ تلك الثورة ، كان أمراً من أبعد أحلامه .

ووقعت مسؤولية بناء « فرع خارجي » عريض للحركة الإسلامية على قطاع الطلاب في الحركة الإسلامية . وكان بناء هذا الفرع الخارجى بمثابة مشروع فريد لإعادة تربية الطلاب بمنأى عن عزلة وسذاجة الصفوة . وأحسن الطلاب الإسلاميون استغلال اتحاد طلاب جامعة الخرطوم ، واختصاره « كوسو » والذي كان مؤسسة قومية ذاتعة الصيت ، بعد أن سيطروا عليه في عام 1973م . وسعيًا من « كوسو » لتجسير صلته مع

الشعب ، بادر بتنظيم مدارس صيفية وقوافل خدمة اجتماعية لتعليم الأميين وعلاج المرضى . ويتوكيد « كوسو » ، ومن ورائه الإسلاميين على أهمية الجانب الدعوى - أى الإسلام - فى تلك المناشط ، فقد صاد الاتحاد عصفورى الإتصال بأهل الريف والإسهام فى توسيع الحركة بحجر واحد . فقد كسبت الحركة الإسلامية أولاً أجر النفاذ إلى ريف السودان ، وهو ما عجزت عنه الحكومة المركزية وقصرت عنه الأحزاب ذات الصبغة الصفوية ، وثانياً كُتِبَ لأولئك الشباب من أهل المنطقة فى أعين من زورهم لتكلفتهم مشقة إخراج قراهم فى خط تطوافهم . وقد كافأ أهل القرى السعيدة بطلنة الجامعة الطلاب من أبنائهم ، ممن أصبحوا قادة محليين فى نظر أهلهم ، بانتخابهم إلى المجالس الولائية والمركزية متى تقدموا يطلبونها لأنفسهم وحركتهم .

وحيث لاح للترايبى أن الصفوة ساذجة ثقافياً فإنه استسحف معاركهم الداخلية الضروس اضطراباً على السلطة . وهو يرى أن مختلف الأقنعة التى يتلثم بها هذا الصراع مثل العسكرية ضد المدنية والاشتراكية ضد الرأسمالية ، هى أقنعة شتى للمجموعة ذاتها التى تخلت عن الإسلام . ويرر الترايبى تحالفه المثير للجدل مع طغمه نميرى المايوية فيما بين 1977 إلى 1985م وفقاً لهذه الاعتبار . وقد اجتمع على الترايبى منتقدوه فى الحركة ، متشددهم والمعتدل ، فصلوه بشواظ كويات من النقد لما قارفه من مساندة طاغية كان يعالج سكرات موت نظامه حين اكتشف الإسلام فجأة . واحنح الترايبى ، فى رده على منتقديه ، بأن تحول النميرى إلى الإسلام راجع إلى الحركة الإسلامية التى جعلت من مسألة توبة الدولة إلى الدين مسألة حلية وجذبة حتى شامها ضليل كالنميرى .

وعلى صعيد متصل فمنتقدو الترايبى ينعون عليه تسليمه بوعده النميرى له بأسلمة الدولة . ويرد الترايبى على هؤلاء بأن مصداقية النميرى ليست من شأنه فى كثير أو قليل . ومما يؤكد ذلك أن الترايبى بوصفه ناشطاً إسلامياً ، يعتبر نظام النميرى ألحق نسباً بمتوالية حكومات الأفندية التى فارقت للإسلام فى تصميمها الدستورى . فذلك الصفوة ، التى تتوكل بصيت الزعماء التقليديين والدينيين ونفوذهم لتصل إلى الشعب ، لم يسبق لها أن قُسمت هذه الحريات الليبرالية التى تتمسك بها مع الجماهير بأى معنى من المعانى . والترايبى فى تحالفه مع النميرى إنما كان يتلمس لحركته مساحة للمناورة . وقد خرج بمنهجه هذا جملة وتفصيلاً على منهاج الصفوة السياسى الذى يقضى باستعادة الديمقراطية أولاً ، وترك خلاف الأيديولوجيات ليوم نصر الحريات . ويجادل الترايبى بأنه حين عرف

السياسة وفقاً لشرائط الإسلام جعل همه استئزال الإسلام فى الدولة غير مشغول بالديمقراطية إلا من حيث أنها مما لا يمكن فصم عراها بالإسلام . وحيث أن الصفوة العلمانية لم تعر كثير بال مسألة فسوق الدولة عن الدين وجعلت الديمقراطية شعلاً منقطع السبب بالدين ، فقد كان لزاماً على الحركة الإسلامية ابتداع تخطيطها التكتيكي الخاص فى التحالفات متحررة عن إسار المنهج السياسى لتلك الصفوات .

- 8 -

شيخ " الترابى "

يقول ظاهر الحال بأنه لا مناصرى الترابى ولا مناصبيه العداء ينيطون به كثير فضل لما تجشمه من تحد وتخذيل سلطات الصفوة التقليدية والحديثة ، على حد سواء ، فى الثقافة والسياسة السودانية . فالفريقان ما يزالان يرونه - الترابى - فقيهاً أو مهدياً أو أفندياً ، مع جنوح بعضهم لإلحاقه بأهل السنة . والترابى لا يقدم نفسه فى إطار أى من الفئات السابقة ، وقد نفى السنية عن نفسه لأنه لا يرغب فى الانتساب إلى نزاع سنى شيعى تاريخى تراخت صلته بزمنا الراهن .

وأتباع الترابى - فى سياق التبجيل له - يدعونه « شيخ الترابى » لما للقب « شيخ » من خصوصية تقتصر على الفقهاء والصوفية والزعماء القبليين . وصار هذا اللقب اسماً مستعاراً للترابى إبان انحجار الإخوان المسلمين « تحت الأرض » على عهد نميرى . وأخبرنى بعض قدامى أعضاء الحركة أنها كان بها مسيس حاجة « لشيخ » وإن شكك واحد ممن تحدثت إليهم فى صلاحية الترابى ليكون الشيخ المرتضى . ذلك أنه ، وفقاً لما ساقه عضو آخر ، يتسم بكثرة الانقلاب على سيرورة أفكاره ومجرى أفعاله . وهذه خصيصة لا يحل معها مقام "الشيخ" الذى يستجيب قديراً معلوماً من المحافظة .

وأعداء الترابى من فيلق العلمانيين ، الذين بهم ريبة قديمة فى تسلط الترابى ، يصورونه فى هيئة شيخ متسلط دائب التكريس لسلطته المطلقة على عقيدة عصمته من الخطأ والشطط . ثم إن إمعانه فى نزاع الشرعية عن طبقة الفقهاء أجلسه فى مكائس الريب عند العلمانيين . فقد توجسوا خيفة منه لأن الذى ينفى الفقهاء عن الدين فعل الترابى لا بد أنه يدبر أن يكون مرجع الإسلام الأول والأخير .

أما أهل المدرسة التربوية في حركته ، فقد ناصبوه العداء بحريرة تخفيه في أهاب أفندي متغربين وكفروه عام 1996 بحديثات آراء له في بعض المسائل الأصولية العقدية رأوا فيها تجديدًا لا يعترف . فدعوته إلى ديمقراطية المعرفة ، أى جعلها متاحة للعامة والخاصة معاً ، وتمييزه للدولة كمصدر لتوليد التشريع الفقهي ، لم تلق القبول الحسن لدى الفقهاء . ووجد الناقمون عليه في دعوته للحوار بين الأديان الإبراهيمية إرخاصاً للإسلام لا يليق . كما أن مرونته ونظامه اتجاهه بصدر الجهاد لم تقربه الزلفى لا إلى هؤلاء ولا أولئك . وحسب خصومه تملصه من أن يكون سنيًا ، والمذهب السني هو نزوة الإيمان في الإسلام ، انتقاصًا للسلف . وكره خصوم الترابي قوله بأن الردة تقوم برفع السلاح في وجه جماعة المسلمين وليس بوجودان المرء ، لأن في هذا تجويز لتبديل المسلم لدينه . واستشاط خصومه لقوله بأن سلمان رشدي ، صاحب رواية آيات شيطانية ، لو حوكم في السودان لما قضى عليه بعقوبة الردة .

والترابي - عند غالب التربويين - مرتد زعيم . ولعل الاتهام بالردة كان أقصح ما يكون في محاضرة شهيرة قدمها د. جعفر شيخ إريس ، عنوه الألد الخصام منذ الستينات - في خواتيم 1995 بالخرطوم . وما كانت المحاضرة ، التى كان عنوانها « حسن الترابي : العلمانية في ثياب دينية » - سوى إجتراح لجملة صالحة من مأثورات ما يرمى به الرجل من هرطقة وبدع لاكتها من قديم ألسن المتنفذين . ومن بين كل أشكال العلمانية وضروبها المتشعبة ، توخت المحاضرة رمى الترابي بالعلمانية الشيوعية لأنها - بعكس العلمانية الغربية - تنطوى على اضطهاد الدولة للدين .

لاهوت الحداثة : التحول بالحركة من خمول الضعف إلى صيت النفوذ

غفل أولئك الذين يرون تجديد الترابي الإسلامى ، دينيًا نطبع عليه فى أسرته ، اعتبار كاريزمية الرجل وطلقات التحديث التى بثها فى السودان . فخلال ما يقل عن أربعة عقود استطاع لاهوت حداثته أن يغيّر صورة حركة الإخوان المسلمين بحيث استحالت إلى هيئة أخرى مختلفة كليًا عما كانت عليه فى أربعينات وخمسينات القرن المنصرم . فقد كانت فى نظر الناس حينئذ تنظيمًا رجعيًا قصارى مبتغاه التفنيس على أخلاق الطلاب وضبطها مما دمه إلى يومنا الراهن بنعت « الكيزان » ، وهو جمع

مفرده « كوز » وهو أنية الماء عند أهل الريف في دلالة التأخر . وقد بلغت حملة الكيزان في التصديق على الطلاب بالدين آنذاك حدًا جعل الترابي نفسه يحجم عن قبول دعوة الانتساب إلى الإخوان أيام طلابه العلم بالمدارس الثانوية . فلم ير رأيهم في أن تلك غاية الدين في بلد خطبه الاستعماري مائل وملح . ويذكر الرئيس جعفر نميري يؤس هذا التفنيس على أيامه في المدرسة الثانوية . فقد استخف طلب أعضاء الحركة منه ألا لبس البنطال القصير - الشورت - حين يقبل على لعب كرة القدم وأُرفق قائلاً : « أظنهم كانوا يريدون لنا لبس شورت شرعى » . ويمضى نميري لأبعد من ذلك حين يعترف بأنه كان يظن الترابي درويشاً - مجنوناً - صوفياً خلال سنى التعاون بينهما في خوليم السبعينات وبواكير الثمانينات . وكان لهذا التفنيد لقدر الحركة الإسلامية أثراً سلبياً وخيمة . فيقال - على سبيل المثال - إن رئيس جهاز الأمن السوداني أوسع رجاله سخريه واستهزاء في يونيو 1989 لمراقبتهم لاجتماعات الحركة الإسلامية بدلاً من التركيز على من بيدهم القوة الحقيقية للقيام بانقلاب عسكري . وبالشدة ما ثبت خطأ رئيس الجهاز حين باعهم انقلاب جمعة الثلاثين من يونيو 1989 الذي ما تزال عصبته هي الحكومة بالتعاون مع الحركة الإسلامية قلبضة على مقاليد السلطة في البلاد .

ولاهوت الترابي أحدث تحولاً مفاهيمياً وتنظيمياً في الحركة حيث انتقل بها إلى حدثنة نكر لها أسنان الحسد عند أعدائها . فقد استأسدت الحركة في دوائر القوى الانتخابية « الحديثة » مثل الطلاب والأفندية وضباط الجيش . وهي قد جعلت من انتخابات اتحاد طلاب جامعة الخرطوم - عربن الحدثنة الاستعمارية - حدثاً لا يستثير أدنى اهتمام لما حققته فيها من انتصارات دأوية به منذ عام 1972 . وهي قد اكتسحت دوائر الخريجين الخاصة بدون عنت يذكر في انتخابات عام 1986 . وأخيراً نسوق ما قاله أحد الضباط في توصيفه لأثر الحركة على العسكريين « صار الضباط ، الذين كانت العريضة وإغواء الفتيات مهنة ثانية لهم ، يتدافعون زرافات إلى الصلاة حين يرفع المؤذن صوته بالنداء » .

ونالت الأساليب الحديثة لحركة الإخوان المسلمين قسماً وافراً من « الاحتجاج » عليها من منتقضيها الحداثويين . فالبكس دى وال ، الناشط في حقن حقوق الإنسان ، يلاحظ سخاءها في تدريب كوادرها ، خصوصاً على فنون الاتصال . وينعى عليها بعض

الحداثيون « تأمركهم » لما أحسنوا استخدام الحواسيب الآلية في انتخابات 1986 التي احتازوا فيها المرتبة الثالثة وفازت مناكبهم الأحزاب ذات الجذور التاريخية العريقة . ويلجى عليها الشبوعيون الأموال الممدودة التي ندرها مصارفهم الإسلامية حسنة الإدارة . وبدلاً عن معالجة الحقائق الماثلة حول الترابى أغرق الحداثيون والكتاب الغربيون فى ذم الترابى وجعلوا ذلك ديناً وطقساً . وقد طابقوا بينه وبين طائفة من الأوروبيين غير محمودى السيرة من لدن ميكافيللى إلى راسبوتين . ويستنتج الكاتب مارك هوسباند من وابل القدح الذى أفرغت مياريبه على الترابى أنه لم يظفر بكلمة طيبة واحدة لا من الغرب ولا من حدائيوى المسلمين .

على أن الكاتب إم . اى . باب - الذى نظر فى الذم الكثير الذى كتب عن الترابى، ينصح بعدم الإسراف فى الاستهانة بالرجل لما سببه هذا المسلك من تعويق إصدار حكم منصف ودقيق على مفكر شجاع البادرة أصيل الخاطرة ذى قدرة مرموقة على إحداث التغيير . وهذا التحليل للاهوت الحداثى عند الترابى ، الذى نحاوله هنا ، هو خطوة لجهة منزلة أفكاره على نحو مستنير .

(1) عنوان رسالة الترابى هو « حالة الطوارئ فى الفقه الدستورى » ونال بها درجة الدكتوراة من السوربون فى عام 1964م . وهى مدرجة بأرشيف الجامعة تحت اسم « دفع الله » وليس الترابى وأمين بالعرفان لمحمد ناجى لتجشمه جهد العنور عليها . ولا أنس حسن موسى الذى برزى بمختصر لها بالعربية .

(2) يشير حيدر إبراهيم 1996م إلى أن آية الله الخمينى ، الذى لم تطأ قدماء قط عتبة مدرسة حديثة ، لم يكن ليمثل أبداً أمام لجنة من مجلس الكونجرس الأمريكى ويحلف القسم على صدق ما يدلى به مثلما فعل الترابى فى 1993م .

(3) كان والد الترابى أحد القضاة القلائل الذين تخرجوا فى المعهد العلمى ، وهو كلية دينية أسست عام 1912 ولم تكن اللغة الإنجليزية تدرس فيها . وغالبية القضاة تخرجوا فى مدرسة القضاء بكلية غردون حيث تدرس الإنجليزية وبعض العلوم العلمانية الأخرى . وأتيح لوالد الترابى الظفر بالتعيين بسبب الإزاحة القسرية للموظفين المصريين فى أعقاب ثورة 1924 التى لام الإنجليز مصر بإثارتها .

الْقَضَائِيَّةُ الْجَامِعِيَّةُ

داحس المعهدين والغردونيين وغبراؤهم :

تخفيض قوام الجامعة الإسلامية عام 1969م

قررت لجنة كوّنت في العام 1969م للنظر في وضع جامعة أمدرمان الإسلامية أن تخفضها إلى كلية للدراسات العربية والإسلامية ، أو بالأحرى أن تعيدها إلى هيكلها فيما قبل عام 1965م الذي تنامت منه حتى صارت جامعة بسرعة استراحت أعين المراقبين في اللجنة والمراجعين . وقرار التصفية هذا يتسق مع عدة قرارات وإجراءات جاء بها التقدميون ، الذين علا نجمهم إبّان فترة سيطرة اليساريين بعد انقلاب نميري ، للنيل من « قوى الرجعية » التي أخذت في إهلاك مؤسسات العلمانية وقضيتها منذ أن تولوا مقاليد الأمور في غمار أكتوبر 1964م . ومن تلك الإجراءات التي اتخذها التقدميون :

- 1 - إعادة «قسم الشريعة» المستقل بذاته إلى «بيت الطاعة» في القضائية تحت إمرة القضاة المدنيين .
- 2 - منع قسم الشريعة بكلية القانون بجامعة الخرطوم من قبول المنتسبين إليه .
- 3 - فصل ثلاثة عشر من أساتذة جامعة الخرطوم من نوى التوجهات الإسلامية مثل عبد الله الطيب ومدثر عبد الرحيم وزكي مصطفى .
- 4 - حذف كتاب محمد قطب «شبهات حول الإسلام» من مقرر المدارس الثانوية العليا .
- 5 - تخفيض عدد الحصص المخصصة لتدريس الديانة الإسلامية .

وما أن أطاحت عصبة مايو بالشيوخيين في يوليو 1971م حتى كونت لجنة أخرى لمراجعة وضع جامعة أمدرمان الإسلامية سابقاً . ولم يستغرب أحد إذ خرجت بقرار إعادة الجامعة لهيكلها الكامل عام 1975م . وأريد في هذا الباب من الكتاب رد سياسة الكر والفر حول جامعة أم درمان الإسلامية إلى أصولها في الثنائية المانوية الاستعمارية التي جعلت التعليم في البلاد قسمين : تعليم عصري مثله كلية غردون (1902) التي انبثقت عنها جامعة الخرطوم (1956) وتعليم تقليدي تمثل في المعهد العلمي (1912) الذي أصبح جامعة أم درمان الإسلامية في 1965 .

يُكَنَّى طلاب كلية غردون العصرية - التي لا تقبل إلا الصفوة - طلابَ معهد أمدرمان العلمي التقليدي بالمعهديين ، في حين يسمى الأخيرون هؤلاء « بالغردونيين » . ووصف شاعر بريطاني العتيق روديارد كيبلنغ الإثنين معاً في قصيدته « مدرسة كشنر » (1899م) .فكلية غردون، كما يرى الشاعر - هي نتاج أكثر البشر جنوباً - الإنجليز حيث يقول إنهم :

يفرشون الأرض بجثث القتلى ، وقبل أن تبرد فوهات مدافعهم .

ويسيروا زرافات ووحداً يدعون الناس لبركات مدارسهم .

في حين قد يصح وصف المعهد ،الذي لم يخطر ببال الشاعر بالطبع لتأخر قيامه، بأنه من بنات أفكار أموات « أمراء المهديّة » ،وقد جاء ذكرهم علي لسان الشاعر ، ممن مهد موتهم لمثيرة "مدرسة كشنر" .

ومن اليقين الثابت أن جذور فكرة المعهد تعود لجثث أمراء المهديّة ، ذلك أن رجال الدين الإسلامي ، الذين أفلقهم تغير الزمان وحال المعرفة بالفقه والدين بعد غزو الإنجليز ، ناشدوا الإدارة الاستعمارية بإرسال طلاب للأزهر بمصر لدراسة علوم الدين . إلا أن الإدارة الاستعمارية كانت تعارض إرسال طلاب إلى مصر التي أفسدتها - في رأيهم - روح الحماس الوطني . ومن ناحية أخرى كانت الإدارة أيضاً تمتنع في

تدريس علوم إسلامية حقيقية في كلية ابتدائها المسيحيون صدقة جارية لروح غردون .
ومن هنا جاء ميلاد المعهد العلمي .

أسهمت كلية غردون في تزويد الطلاب السودانيين في الدراسة بالمعهد لميزتين
فيها: أولاهما تدريب الطلاب للانخراط في وظائف الحكومة ، وثانيهما السكنى في
الداخليات . ولن استفيض في حسرة المعهدين على حرمانهم من التنشئة في جو
الداخليات المتحرر ، رغم سطوع مقالاتهم فيها ، في مثل الذي جاء في هذا الخصوص
عند الشاعر محمد محمد على في كتابه المعنون من جيل إلى جيل .

وأنشئت كلية غردون لتكون بمثابة آلة تفريخ للموظفين من الأهالي . وكان اسمها
بين العامة هو « التجهيزي » التي تعد طلابها لأجل الخدمة في الحكومة . ولم يكن
تعليم المعهد مما يتوسل به خريجه إلى التوظيف في القطاع الحديث .

ثم إن الغردونيين ، لما يضيفه عليهم الإنجليز من رعاية وعناية ، كانوا محط
حسد المعهدين الذين وصفوهم بأنصار « المسترات » أو حزب الفرنجة . ونرى
الشاعر حسين منصور - أحد المنتسبين للمعهد (بالوظيفة فيه لا بالتخرج منه) - قد
فتح النار على أسلوب الغردونيين في الحياة تحت رعاية الإنجليز ، حيث انبثت
شائعات الشذوذ الجنسي في الكلية التي كان يقوم عليها مستر يودال . واستصحب
شاعر المعهدين الحسود هذا التخليط المريب في الكلية ، فسماهم « غرس » يودال :
ولم يقتصر على تصويرهم في شعره ، على أنهم طائفة مختلطة بخدودهم اللدنة
وأذرعهم البضة وشفاهم الرقيقة ، بل وأقذع . فوصف الكلية على أنها مؤول الفسوق
والشذوذ يشطأ طلابها - غرس يودال - ويتبرعمون يرويه « ماء الرجال » وشورية
العدس المعروف أنها طعام الكلية الراتب . وهم كذلك في قول الشاعر :

والنائمين كما سمعت لوجههم فمناهم في الليل رهز عروس .

أما الغردونيون ، فكأنوا يرون أن المعهد أصلاً نتاج لفكرة خاطئة؛ ففي ملتهم
واعتقادهم في مذهب المعاصرة المصحوب بالوطنية ، كان قصر الدراسة في المعهد
على الدين واللغة العربية مؤامرة استعمارية لحرمان السودانيين من ثمرات العلم الذي

هو لب القوة والذكاء الحضاري في العالم الحديث . لذا كان حديث الغردونيين عن المعهد على أنه « مشكلة » بأكثر منه تعليمًا بديلاً . وفي غمرة حملتهم لتصحيح هذه الصورة خرج الغردونيون بعدد من الأفكار لإصلاحه التي وجدت تعبيراً مؤسسياً لها عند تأسيس مؤتمر الخريجين عام 1938 م .

وبشكل عام لم يكن الغردونيون يثقون بقدرة منسوبي المعهد على استيعاب المعاصرة وكان مرد اهتمامهم بالمعهد هو الوطنية الدينية بأكثر من الاعتبارات التعليمية والوظيفية . وانسحبت النظرة ذاتها على المذكرتين اللتين تقدم بهما مؤتمر الخريجين ، الذي تكون في 1936 من خريجي كلية غردون في الغالب ، حول التعليم للإدارة الاستعمارية في عام 1939 م . خصت المذكرة الأولى « مشكلة المعهد » وطرائق حلها وإصلاح الوضع كل اهتمامها ، ولم تتطرق لمسألة توظيف خريجيه أبداً . بينما أسقطت ثابتيهما المعهد تماماً وتوفرت لمناقشة مستقبل التعليم في السودان بعد عقد من عام 1939 م بأسلوب رصين وبناء .

وببساطة ، لم يكن لدى مؤتمر الخريجين أدنى مكان للمعهد في رؤيته الأساسية لمستقبل التعليم في البلاد . ويحق للمرء أن يستغرب هذا الاستخفاف بالمعهد فقد كان بوسع المذكرة الأولى ، طالما سعت إلى إصلاح التعليم ، أن توطن المعهد في الصورة العامة للتعليم القومي بشكل أو آخر وبمقدار زاد أو نقص . وكان بإمكان الخريجين فعل الشيء ذاته في المذكرة الثانية . التي أفرغت شلبي المدح والتقريب على لجنة لورد دي لاوار التي عينتها الإدارة الاستعمارية عام 1937 م للاستشارة بتوصياتها حول مستقبل التعليم في البلاد . وأوصت تلك اللجنة ، برئاسة على الجارم الشاعر والنحوي المصري الذائع الصيت على تأهيل طائفة من السودانيين ليقوموا على تدريس العربية بالكفاءة المطلوبة . إلا أن مؤتمر الخريجين لم ير في المعهد ماعوثاً مناسباً لتخريج هذه الطائفة المذكورة . وهو عندهم ليس مشكلة فقط ، بل ومشكلة تستعصي على الحل .

إلا أن المعهدين من جانبهم كثروا على قدر من الذكاء بحيث أدركوا أن ما يصفه الآخرون بأنه مشكلة ، هو في حقيقته « هويتهم » . إذ كتب محمد محمد علي - أحد خريجي المعهد - في عام 1946م مطالبًا المعهدين بتولي الريادة ومناقشة « أوضاع هويتهم » على الملأ ، حيث إن خريجي الحكومة والأفندية - كما يرى - لا يمكن الوثوق بحسن تمثيلهم للمعهدين ، فمؤتمر الأفندية هذا اعتاد وأدمن وضع « إصلاح المعهد » على لائحة اجتماعاته السنوية ولا حياة لمن تنادي . ونصح محمد محمد علي المعهدين ألا يبدو على صورة الضحية المنتظرة للمعاصرة والحادثة لأنهم ممن سيفيد منهما ويصيب خيرا كثيرا .

وأصاب محاولات المعهدين للإفصاح عن هويتهم - أو بالأحرى تمثيلهم لأنفسهم أصالة لا وكالة بغيرهم - الوأد من سياسات الاستعمار ، بل وسياسات الوطنيين كذلك . فكامل الباقر - أحد خريجي المعهد والرجل الذي استطاع بمفرده تحويل المعهد لجامعة في عام 1965م كما سنعرض ذلك لاحقاً - يستذكر كيف أن الكلمة التي نشرها وهو طالب بالمعهد عام 1939م متناولا أوضاعه في الصحف جلبت عليه غضبة مضرية من السكرتير القضائي للحاكم العام .

ومن أشد دلائل اعتبار الغردونيين أن المعهد « مشكلة » مزمنة هو ، بشكل عام ، عدم الاعتراف بالمعهدين كأعضاء في مؤتمر الخريجين . وبلغ هذا الجفاء أشده حين رفض نادي الخريجين الغردوني إقامة حفل تلبين تخليداً لذكرى التيجاني يوسف بشير الشاعر المعهدي الصميم لأنه لم يكن غردونياً . وسنعرض لطرف من هذا الهذيان الاستعماري في فصلنا القادم . ثم إن الغردونيين ، في صدد التفكير حول المعهد و « مشكلته » ، كانت تنقصهم إسهامات المعهدين أنفسهم ورؤيتهم لما أرادوا لمعهدهم أن يكون . وهنا منشأ « ورطة الأفندية » إزاء المعهد وما أنطوا عليه من مفارقة تاريخية: فهم ملتزمون به وطنياً ودينياً لأنه يدرس القرآن وعلومه وهما مدار عزتهم الثقافية ووقود وطنيتهم السياسية غير أنهم كارهون له لمجاافته الحادثة التي هم

ثمرة لها، وهي غاية نضالهم القومي متي ما تحررت البلاد لتلحق بركب الأمم المتقدمة .

وعلى خلاف محاولات الإصلاح الاستعمارية والحديثة العقيمة التي أتت من جهات خارج المعهد ، فإن حركة الإصلاح التي حولته إلى جامعة كانت نتاجاً لروح المعهد وتعاليمه ، وقاد إليها اجتماع عدد من العوامل .

1 - ظهور قيادة مؤمنة بقضية تحديث المعهد تدفعها رغبة طلاب المعهد في تطوير نظامه ليمنحهم شهادات دراسية تمكنهم من المنافسة في سوق الوظائف الحديث .

2 - تطوير الأزهر على عهد الرئيس عبد الناصر قدم للمعهد مثلاً يُحتذى .

3 - تشكل بيئة سياسية وقومية وإقليمية أصبح فيها الإسلام الركن الرئيس للمعهد قوة معترفاً بها في النشاط الثقافي السياسي . وساهمت حقيقتان محوريتان في تمكين هذه البيئة السياسية:

(أ) ظهور الوطنية الدينية وانتشارها في وجه العلمانية الراديكالي وما صاحبها من مناداة بالتغيير الاجتماعي كان تبناها الحزب الشيوعي - المارقي على الجماعة في نظر هؤلاء - في السودان في ما بعد عام 1964 م .

(ب) تزايد الدور الذي تلعبه المملكة العربية السعودية ، بفضل ثروتها البترودولارية الجديدة آنذاك ، وتحت رعاية الملك فيصل ، ذي الحنكة السياسية المقدرة ، والذي رأى في الراديكالي السوداني شبهة ناصرية بينة الضرر والأذى بحيث يتحتم وأداه في مهدها .

ونتيجة لذلك ، تولت المملكة تطوير الجامعة الإسلامية بشكل عام بدفعها لمرتبات الأساتذة المصريين ليقوموا بإدارة الجامعة والتدريس فيها . ولن نخوض في تفاصيل الأصول المختلفة والحقائق التي عملت على إنشاء الجامعة ، بل سنولي قصارى اهتمامنا هنا لسيروية التحديث والمعاصرة للمعهد التي اختص بها شخص د. كامل الباقري .

ورغم ما يبدو في الظاهر من أن فكرة الجامعة قد تعود إلى حقبة الستينات في السودان ، إلا أن تطورها بشكلها هذا لهو بفضل د. كامل الباقر أحد خريجي المعهد المنتسب إلى عائلة الرئيس الأزهرى الدينية المشهورة . ومن المؤكد أن كامل الباقر كانت تراود خلد فكرة تطوير المعهد وإصلاحه منذ أن كان طالباً فيه في نهايات الثلاثينيات وبداية الأربعينيات كما أسلفنا سابقاً . ولوعيه بضعة حال الجاهل باللغة الإنجليزية في بلد سادته الإنجليز ، وحقيقة أن إهمال تدريسها هو المعوق الأساسي للمعهد ، فقد انتسب كامل الباقر وهو صبي لم يتعد عمره الثانية عشرة بعد ، إلى مدرسة حديثة (الأحفاد) لتعليم الإنجليزية فيما واصل دراسته العادية بالمعهد . والتحق كذلك بعضوية الجمعية الثقافية بالمعهد مشاركاً في نشاطاتها المختلفة بهدف إصلاح المعهد . ثم نال منحة دراسية مصرية في الأربعينيات ليدرس في دار العلوم ، وبعدها تحصل على درجة الدكتوراه في التربية من جامعة أديس أبابا في عام 1953م وعند عودته للسودان في عام 1956م أصبح مديراً لوزارة الشؤون الدينية حديثة التكوين آنذاك .

ومن موقع السلطة والنفوذ هذا ، أخذ كامل الباقر على عاتقه إنزال حجته وفكرته المحورية من أن ازدواجية التعليم التي ترتب تعليمًا دينيًا ودينيًا لا أساس لها في الإسلام بحيث أن تسمية مثل « التعليم الإسلامي » هي تسمية خاطئة معنىً ومبنى ، وخطط الباقر لتطوير معهد أمدorman فعلياً على مراحل ثلاث : أولها مرحلة تطوير المعهد نفسه (1958 - 1963) وفيها تم تنفيذ خطة تحديث المعهد المتوارثة بكاملها فأصبح كليتين لتدريس العربية والعلوم الإسلامية . وتلت هذه مرحلة تطوره الكلية الجامعية الإسلامية (1963 - 1965م) استعداداً للدخول إلى مرحلة الجامعة الكاملة.

على أن حقيقة منشأ الجامعة الإسلامية تكمن في مكابدة طلاب مدارس المعاهد الدينية الثانوية للمشاق والنضال المستمر ضد التعليم التقليدي الذي خضعوا له وأضر بفرصهم في الحصول على فرص العمل في الاقتصاد الحديث . وكانت معركتهم ذات منحنيين ، فهم من ناحية كانوا يضغطون على الحكومة المتمنعة عليهم لتقبل حقهم في الدراسة والجلوس للامتحانات في قطاع المدارس الحكومية لنيل الشهادة الثانوية التي

يتوسلون بها للدخول إلى مؤسسات التعليم الحديث كجامعة الخرطوم . وأفلحوا في نيل مبتغاهم في حوالى عام 1960 حينما سمح لهم بالجلوس لامتحانات الدخول للكليات السودانية مثلهم مثل بقية طلاب المدارس الحكومية . وتوجوا نضالهم للتساوي مع المدارس الحكومية بقرار الحكومة إلغاء نظام المعهد العلمي التعليمي مرة واحدة واستيعاب طلابه في التعليم الحكومي القومي .

ومن ناحية أخرى كان طلاب المعهد قد ضاقوا بهيئة العلماء الدينيين والمدرسين المحافظين المشبعين إيماناً بتقاليد المعهد لكونه آخر معقل للدين في البلاد . فقد قاوم هؤلاء المشائخ ما وسعهم التخلي عن المعهد العلمي من أجل رخصة تمنحها لهم الحكومة عطية لمزاولة العمل . وكان طلاب المعهد ، على نقيض هؤلاء المشائخ ، يتطلعون لأن يفتح لهم تحديث المعهد أبواب للتعليم الجامعي ذي الشهادات العصرية الموثوق بها . ولاقى طلاب المعاهد العلمية الثانوية أولى بشائر نشوء الجامعة الإسلامية بالدخول في إضراب عام مساندة منهم لهذه الفكرة حتي لا يقبرها المحافظون المتربصون . فقد ارتاب الطلاب في لجنة تكونت علي تلك الأيام لمراجعة أوضاع المعهد وغلبت فيها العناصر المحافظة التي كرهت تحول المعهد إلى جامعة حديثة . وقتل هؤلاء المدرسون ذوو الميول المحافظة بعناد لا يلين لإبعاد مذمة التحديث عن المعهد . ورغم التحولات المهمة في مسيرة المعهد ، إلا أن أولئك المحافظين تشبثوا بما بقي حتى من أطلال معهد أمدرمان العلمي حتى سنة 1984م . وأدمجت تلك الأطلال لاحقاً في كلية القرآن الكريم التي تأسست عام 1982م إرضاء لخطر هؤلاء العلماء . وقد أصبحت كلية القرآن الكريم جامعة في عام 1990م .

لقد استغلق أمر المعهد على الغردونيين استغلاقاً قادهم ألى قصر النظر وانسداد البصيرة . فاعتقادهم في تضاد المعهد مع التحديث ، بحيث أصبح « المشكلة » المعروفة لديهم، جعلهم عرضة لإيمان الساذج ، بوجود طريق أو وسيلة واحدة للتحديث . وفي واقع الأمر فلن نشوء الجامعة الإسلامية نفسه مما يقف دليلاً علي أن التحديث مشروع لا مناص منه وإن اختلف الناس في طرائق فهمه وتبنيه . وقد سهر

علي تحديث المعهد طلاب استسخفوا الفكرة الاستعمارية التي فلفت التعليم بشكل اعتباطي إلى تعليم ديني منقطع للمعاد وآخر حديث تجهيزي للتوظيف والمعاش. ولم يقف بهم شغفهم بالحدثة عند تلك المحطة فحسب. فقد جاء وقت في السبعينات طالبوا فيه بالتعليم المختلط في الجامعة الإسلامية التي كانت قد خصصت كلية منقطعة للبنات. ولم يعجب ذلك المشايخ حتى ممن انتصروا لقيام الجامعة أول أمرها. وهذا بيان في أن التحديث غلاب والسبل إليه شتى.

كل تخفيض قوام الجامعة الإسلامية إلى سابق عهد المعهد العلمي خطلاً جانبه التوفيق في نواح عديدة. فقد أظهر جهلاً «تقدمياً» لا يغتفر بالحقل المعرفي الثقافي والسياسي للتعليم الديني الذي أوى إليه أبناء الفقراء والريف والمعلمين الله. فليس يصح للتقدميين أن يصعروا خدهم لمطلب هؤلاء المحرومين في تعليم حديث يؤمن لهم الرزق ويفتح أمامهم فرص الترقى في الحياة. ومع ذلك فالجهل الذي أحاط بالمعهد وأحواله هو جهل متعمد وليس به سذاجة الجهل أو براءة المقصد. ويصنق علي مثل هذا الجهل القاصد قول الأنثربولوجي الفرنسي بيير بوردو عن «الجهل المستنير». فكتابات الغردونيين عن التاريخ الوطني في مقاومة الاستعمار أو عن الفترة التي تلتها إما تجاهلت المعهد بالكلية، أو أبرزته في صورة لا تسر الناظرين. فناصر السيد في رسالته حول تاريخ التعليم الحديث لا يذكر المعهد إلا مقترناً "بمشكلة تعريب" التعليم. غير أن الدكتور سعاد عيسى تميزت عن أضرابها بإحقاق المعهد حقه حتى أنها انتقدت قرار تخفيض قوام الجامعة ووصفته بالتخبط التعليمي.

أما كتابا الدكتورين منثر عبد الرحيم «1969م» ود. محمد عمر بشير «1974م»، اللذان هما العمدة في تاريخ الحركة الوطنية مكتوبة من زوايا غردونية، فهما مثال في تجاهل دور المعهد عند سرد تاريخ تلك الفترة. وهو تجاهل اتفقا فيه على ما بينهما من اختلاف الفكر والسياسة: فمنثر إسلامي راسخ، ومحمد عمر - رحمه الله - كان علمانياً ذكياً. واتفاقهما إذاً هو أثر من الولاء للمؤسسة الغردونية والتشرب بعقائدها وحزائنها. فقد أشار محمد عمر بشير إلى المعهد بثلاثة هوامش فقط مقارنة

بأربعين إشارة خص بها كلية غردون وروادها من السلف الصالح ومؤتمر خريجيها اللوامع ، بل والأعجب من هذا أن إشارته للمعهد كانت استخفاوية . في حين لم يكلف مدثر عبد الرحيم نفسه حتى عناء إدخال اسم المعهد في قائمة مصطلحه، وإن أشلر إلى مؤسسه ، الشيخ أبو القاسم هاشم ، بخصوص تعاونه مع السلطة المستعمرة .

فبتخفيضهم لقوام جامعة أم درمان الإسلامية ، فإن دُعاة التحديث واليسارية سلكوا مسلكاً متعجرفاً بحسبانهم الأوصياء الخالص على التحديث ومسيرته . وكان نتيجة ذلك مجالبة و إزدراء لنظام تعليمي كان يلبي حاجات تنورية شحيحة لمسحوقي البلد . وباقتدار التحديثيين اليساريين للتحليل السياسي المستوعب لحال المعهد ، فقد غضوا الطرف عن النضال التاريخي لطلاب المعهد من أجل نيل نصيب من التعليم الموصوف بالحديث . وخلافاً لخطاب التحديثيين التقدمي لفظاً فانهم ، بما فعلوا بالمعهد ، وجدوا أنفسهم طرفاً متطوعاً في تحالف مع من يتهمونهم « بالرجعية » في مملكة التعليم التقليدي . فقد تلاقت فكرتهم في خفض الجامعة الإسلامية إلى كلية للدراسات العربية والإسلامية في 1969 مع فكرة غلاة المشائخ الذين لم يريدوا للمعهد أن يترقى إلى جامعة بضمير فيها تخصصه التاريخي في الدراسات الإسلامية والعربية . أما عن مردود تخفيض الجامعة الإسلامية سياسياً علي التقدميين ففادح . فقد أبرزهم في مسوح الأخذين بثأرهم ممن ظلمهم بعد تهافت ثورة أكتوبر 1964 . كما طبعهم بطابع من يتعامل برد الفعل ، وهي صورة لا ينبغي لأي داعية إصلاح وتحديث أن يوصم بها .

الْفَضْلُ السَّالِسُ

عبد الله الشيخ البشير مُعلِّمًا نعيم الإنجليزية .. ونارها

« 1 »

فيما بين 1988 - 1989م زاملت الأستاذ الطيب محمد الطيب الكاتب والفلكلوري القطن الدَّرب، في تقديم برنامج أسبوعي لإذاعة « راديو » أم درمان ، أجرينا فيه مقابلات مسهبة مع المرحوم عبد الله الشيخ البشير الشاعر والأديب والرئيس السابق لرابطة معلمي اللغة العربية والدين . وكان مبتغانا استنباط مزيج متناغم ما بين الترجمة والسيرة الذاتية . وقتها كان الشيخ « البشير » مصابًا بمرض السكر متقاعدًا ، طريح الفراش ، ذهيب البصر ، لتفاقم علله التي قلّسى منها حتى لحق بالرفيق الأعلى في 1996 رحمه الله كثيرًا .

ورأيت لى فكرة تقديم البرنامج لعدة أسباب . أولها أنى رغبته في الإفصاح عن قرابته « للبشير » بانتمائنا إلى علي إبراهيم ، سلفنا الأكبر ، وبانضوائنا في عصبه اجتماعية تستوطن الخرطوم وتتسمى باسمه . وثانيها أنى ودته في التعبير عن عظيم امتناني له ، إذ تعرفت ، عبر ذوقه الرفيع الأخاذ ، إلى مكونات الثقافة السودانية والفولكلور . إذا كان اشتراكي في البرنامج ، على حد ما ظننت ، رحلة في دروب « رومانسية الهامش » بالعرفان وبرّ القربى . وكان فضولي لهذه الرحلة جامحًا لأنني كنت ولا أزل ممن كانوا يحاولون نقد تاريخ القومية السودانية في ظل الاستعمار الإنجليزي التي احتكرت قيادتها الصفوة المستغربة من خريجي كلية غردون كما احتكرت تدوينها وترويجها في التاريخ العام . كنت ذا فضول لمعرفة كيف ترى

الصفوة التقليدية « تلك التي تخرجت من الخلاوي والمعهد العلمي التي لم تكن اللغة الإنجليزية علماً من علومها » ، التي ينتسب إليها عبد الله الشيخ البشير ، هذا التاريخ للقومية السودانية المكتوب من وجهة خريجي المدارس الحديثة . وخلال سفري في رحلة رومانسية الهامش هذه تعثرت بذكرى قوية من عهد طفولة عبد الله الشيخ البشير كان لها ما بعدها . قال البشير في هذه الذكرى :

« كنت فيما خلا من طفولتي - وأنا ابن سبعة أو ثمانية - أدرس كأضرابي في الخلوة بالخرطوم . فأخذونا ذات يوم إلى احتفال ، إما أني نسيت مناسبتة أو أنهم لم يحفلوا بإلغنا بها أصلاً . وفي مكان الاحتفال صُفِّفنا أمام محطة سكة حديد الخرطوم على طول شارع الطابية في مواجهة شارع فيكتوريا المودى إلى قصر الحاكم العام . وجعلوا تلامذة مدارس الحكومة على ميسرة المحطة ، فيما استحكم طلاب الخلوة - وأنا منهم - باليمين . ويومها طلل انتظارنا للاكتحال بطلعة المسؤول البريطاني الذي يُحتفل على شرفه . وبعد حين جاء المسؤول من ناحيتنا اليسرى ، يمتطى حصاناً على جادة شارع الطابية ، متفقدًا صف التلامذة الذين احتشدوا تحية له . وعند النقطة التي تفصل بيننا - نحن طلاب الخلاوي - عن أضربنا طلاب المدارس الحكومية ، أوقف المسؤول البريطاني حصانه ، ولوى عنقه يساراً في اتجاه قصر الحاكم العام وألقمنا غباره .

وكما اتسعت لي مشاغل الحياة على خلفية الوظيفة والثقافة والسياسة في السودان ، أعود بالذاكرة القهقري إلى حيث وقفت - وأنا طفل - أهدق في الفجوة الفاغرة التي احتفرها رفض المسؤول البريطاني ، الذي كان مثال السلطة والشرعية لدينا ، حتى مجرد الاعتراف بوجودنا . وما حدث كان - في طفولتي - وأنا على أعقاب التعليم « التقليدي » ، والذي سلكت فيه إلى المعهد العلمي بأم درمان وصولاً إلى ذروته بجامعة الأزهر بالقاهرة ، نحت فيّ تابعيتي لطلاب المدارس الحكومية بشكل لا يُمحى . وما أزال أحس بمذاق المرارة التي تكاثفت في فمي يوم الاحتفال ذاك ، حينما انتهكت تطلعاتي الطفولية وقبرت حاجتي للاهتمام ، وشعرت بأن المسؤول البريطاني بجفائه

القح حرماني حقا شرعياً لي وامتياراً حقيقاً بي ، حينما لم يبادلني النظر . ومنذها لم يتغير عدي شيء مما سبق » .

لقد أيقظت هذه الحادثة الباكورة البشير إلى أنه من مواليد الأمكنة الخاطئة . وقد أدرك وهو في شرح الطفولة ، صدق مقالة ج ن نيبول ، الكاتب الذي أصله هندي أسبوي ، أن ميلاد المرء في المكان الخطأ يعني ميلاداً في الفوضى . ولما نضج بالغاً ، داوم البشير أيضاً على تبين أن للفوضى منطقها واستمراريتها الخاصة بها . وبالقدر ذاته يصف أحمد أمين ، الأكاديمي المصري الذي عَمَّرَ ما بين 1886 - 1954 تحويله من المدرسة القرآنية - الخلوة عندنا - إلى مدرسة حديثة على أنه مبارحة شتلت الفوضى إلى اتساق النظام ، ومفارقة حياة لا لون لها إلى أخرى قشيب لونها تسر الناظرين . وبتأطير البشير لقصته في الحياة والتعليم والوظيفة بهذه الحادثة الفاجعة الباكورة فإنه قد أحالها إلى موقف معارض صادر من الهامش ضد المركز ، ومن بؤرة الفوضى إلى سدة النظام ، ومن الخلوة ثم المعهد ضد المدرسة وغردون ، وممن نسيهم تاريخ الحركة القومية ضد من خولوا لأنفسهم زعامتها ثم تدوينها . ولما كنت أنا كخريج غردوني من المصلين بهذه المركزية ، فقد وجدت في رواية البشير الترياق الأنجع لوحشة المركز الطاغية . وكلما أمعنت السمع في رواية البشير عن نفسه كلما نشطت نفسي في الوقاية من شحها مما أسمته غايترى سبيفاك بـ « أطراح الامتياز » أي التخلص بوعي وإرادة من الامتيازات التي تكتفك لمجرد ميلادك في الطبقة الصحيحة ، أو الجنس العزيز ، أو تخرجك من الجامعة ست الاسم .

وحتى الخط الفاصل ما بين تلاميذ الخلوة والمدرسة ، كما وصفه البشير ، لهو في حقيقته كناية تستر جغرافيا مدونة الأمراض الاجتماعية المرتبطة بالاستعمار ، والذي وصفوه بأنه مفرخة للآخرين (أي أنه يستلزم بالضرورة انقسام الناس إلى « ذات » و « آخر ») وبوسعه بالتالي تحويل المجتمع المُستعمر إلى منظومة ماثوية (من ماثي رجل الدين الفارسي الذي يعتقد بانقسام العالم إلى ثنائية الخير والشر وصراعهما الدرامي إلى أبد الدهر) . وقوام ماثوية الاستعمار هو المُستعمر الأوروبي ، من جهة ،

والأهالي الأفريقيين، من الجهة الأخرى . و(الفضاء الأخير) ، أي فضاء الأهالي ، على حد تعبير فرانز فانون كما مر ، لا يخلو من القيم فحسب بل أن شاغليه هم أعداء القيم المتربصون بها .

وخلو فضاء الأهالي من المغزى والقيمة مما شدد عليه المسؤول البريطاني الجافي الذي ترّفع عن تحية حيران الخلوة ووقف حيث وقف عند الحد الفاصل بين النظام والفوضى .

« 2 »

ومجتمع الأهالي معرض لهذه الفضاءات الماثوية كما مرّ . فمن مننه إلى أسواقه ، مروراً بقضائه ومعلمي مدارسه ، انحداراً إلى أحنيته ، أكرم الله القارئ والسامع . فالاستعمار قد فرق بين الخرطوم ، مدينة غردون الشهيد ، الظافرة بعد القتح وبين أم درمان ، موئل الشر المهدي ، الخاسرة . وقد شرع الغازي كتشنر في تنمية وتمييز الخرطوم ، حاضرة البلاد الجديدة ، على حساب مدينة أم درمان ، التي أقل نجمها ، والتي بيّث النية على استئصالها من الخريطة . وقد كشف د. أبو بكر الشنقيطي عن السبل الماكرة التي انتهجها الاستعمار لإعلاء شأن الخرطوم وبحض أم درمان وكسر شوكتها . ففي الخرطوم « المتحضرة » قسم السوق إلى حيين : الإفرنجي « الأوروبي » والعربي . وتكونت القضائية من قسمين المدني والشرعي حيث ينقاد الأخير للأول ويتبع له . وصنّف معلمي المدارس في فئتين : الشيوخ الذين يعلمون اللغة العربية والدين ، والأفندية الذين يعلمون المواد الحديثة . وقد بلغ هذان الأمكنة هذا حداً سخرياً كما رأينا من قبل.

أما الأحذية - أكرمكم الله - فلم تكن أقل شأنًا من غيرها في التراتب الهرمي . حيث اعتبرت « الجزمة الأوروبي » أعلى مكانًا من « المركوب المحلي » ، والذي يتوجب على منتعله أن يخلعه قبل أن يدلف إلى مكتب أي مسؤول من المستعمرين . واستتباعاً لذلك فقد كان من قبيل الإهانة البالغة للمسؤولين المستعمرين أن يروا مواطنًا

غير مأذون له يرتدي حذاءً أوروبياً . ولما كن لبس الأخير شائعاً وقتها ، شعر هؤلاء المستعمرون بما يتهدهم من عدم الاحترام والتطاول الذي لا يليق بالمرؤوسين . وقد جئنا بأمثلة على سياسة الأحذية ومراتبها هذه في الفصل الثاني من الكتاب .

« 3 »

واستقراء الشيخ البشير لمدونة التاريخ القومي الغردونية المنشأ هي قراءة مخربة بالفطرة . فهذه الرواية المتحيزة تهمش البشير وتطمس جسده الحي عن سطحها . وهي كذلك تغرق صوته فلا يبلغ مركزها من هامشه المتهافت . فهذه الرواية الطاغية للتاريخ القومي ، كوثيقة ثبوتية ، تسحب الاعتراف منه وتقذف به إلى منفى العتمات والانجھال . فاستقراء البشير لهذه الرواية الظالمة له ، كمتقف تقليدي ، هو نقد مزلزل لأنها حين نقته عن الخيال والفعل في الوطن ، خلدت استسلامه وانكساره .

أفردنا قسطاً عزيزاً من زمن البرنامج المذكور للتيجاني يوسف بشير - الشاعر المبدع الذي عاش ما بين 1910 إلى 1937 . ومناطق ذلك ليس لأن التيجاني هو بالضرورة شاعر سوداني مرموق عربي اللسان ، رومانسي الهوى فحسب ، إنما أيضاً لكونه صنو البشير في أنه نتاج نظام التعليم التقليدي المنتهي ذروة بالمعهد العلمي . وما أمض مما سخرت به مؤسسة التعليم الاستعماري الإزدواجية من نفسها حينما أبى نادي خريجي مدارس الحكومة - نادي الخريجين - أن يؤبن التيجاني في ذكرى وفاته ، وعدها كبيرة لا ينبغي مقارقتها بسبب انتماء التيجاني ، إلى نظام التعليم الآخر كما مر .

وشعر التيجاني بضوع بولاء مذهل للإبداع والصبأ والفقر ، التي تشبع الروح البشرية - على ما يؤكد التيجاني - في سموها القاسي والجلي عن عرض الدنيا . على أن الفقر لم يكن ضرباً من التخيل للتيجاني ، إنما كن واقعاً حياً له ، وهو الذي انطفأ سراجة قبل أوانه بسافيات ذات الصدر - السُل . ووصفه أحد معاصريه بأنه كن

ممرضا مهزولاً ينتعل بنا ، حذاء قماش ، بدون أربطة ، وينزيا بجلابية من الدمورية
أشبعث تخريفاً ونزتيقاً ، ويعتمر عمامة بلا طاقة .

ومن اليقين الثابت أن سوداني اليوم قد يعسر عليهم تقبل هذا الوصف - بدون أن
يقترن بالإهانة عندهم - لصناعتهم القومية في الشعر . فهبة الشاعر المحفورة في
ذاكرتهم مستنقة من صورة نشرت مع ديوانه الوحيد الذي فاقت طبعته العشرة منذ أول
صدر له في العام 1946 . ويبدو التيجاني في تلك الصورة في الخلفية المعهودة
للأستديو يرتدى بزة أوروبية من قطعتين . وقال البشير في معرض تقويمه لحياة
التيجاني وتعليمه وشعره في ذات حلقة من البرنامج إن الصورة التي عهدناها
للتيجاني زائفة . فناشرو ديوانه في القاهرة فصلوا صورة التيجاني حتى تستقيم وأذواق
القراء المصريين الحديثين وألبسوه بزة أوروبية بغض النظر عما كان التيجاني قد
لبسها في حياته أو لم يفعل . فمن خلعوا عنه جلببه أرادوا له أن يكون لائقاً بعصره
وطرائقه . (أنظر الشكل رقم 3) .

ومن الطبيعي أن يشعر معهدي متجلبب كممثل البشير بالمهانة لقبول الناس بصورة
التيجاني هذه . فهو - أي هذا القبول - يستدعي إلى الذهن حالة البشير النوعية وخمول
ذكره كأحد المولودين في الفوضى . فحتى هذه العارضات النادرة التي تمكن فيها أحد
أبناء طبقه السواسية من احتياز مقعد له في ضوء الشهرة يسارع « الآخر » القادر
لينزع عنه قميصه الطبقي أولاً ، ثم يخلع عليه كسوة السلطة وزخرفها من بعد ذلك .

« 4 »

وكنيت شديد اهتمام بآراء البشير حول الجذور التاريخية لتباين شروط لخدمة معلمي المواد « الحديثة » ومعلمي اللغة العربية والدين . واعتقادي الجازم أن مرجع عرض هذه المظالم على مفاوضي الحكومة وعلى الناس إنما يعود الفضل فيه - بالنصيب الأوفر - إلى البشير بوصفه الناطق الرسمي باسم رابطة معلمي اللغة العربية والدين ، والكتب الذي يصوغ بيانها وكراساتها السياسية والدعائية . وسألته أن يذكر لنا مصادر هذا الحيف الراجع في السلك الحكومي والذي يفرق ما بين فتتي المعلمين فقال :

« هذا سؤال من الخطورة بمكان ، ويتطلب إطناباً في السرد وفطنة في التوصيف . فهذه التفرقة تنبع من صراع الثقافات الدائرة في العالم العربي بتأثير صدمة الغرب . وبالاختصار مصر مثلاً هي إحدى أوليات الدول العربية التي خبرت هذه الصدمة المتمثلة في الاستعمار الفرنسي والثقافة الفرنسية ، فمحمد علي ، والي مصر ، خلبت لبه علوم فرنسا وسطوتها ، خصوصاً في آلة الحرب ، وتطلع لاحتذاء مثاليهم واستجلاب دعمهم ليحقق طموحه ببناء دولة مصرية ذات منعة .

ولم يكن الفرنسيون بأقل تطلعاً واستعداداً لبسط علومهم إليه بإنشائهم المدارس الحديثة ، وكلن شرطهم الوحيد أن تقر حكومة مصر الإنفاق على نظام المدارس التقليدية الذي أوله الكتائب في القرى صعوداً إلى منتهاه الجامع الأزهر بالقاهرة ، بل حتى أنهم - أي الفرنسيين - طالبوا بإغلاق الأزهر وإلى الأبد . لكنهم رضوا - بعد اعتبار محاذير ما قد ينجم عن إغلاقه من مردودات سياسية - بالاستعاضة عن هذه الخطوة بأن تنصرف الحكومة - كحد أدنى - عن رعايتها الأزهر وتأخذ في إضعافه . وأوصى مستشار محمد علي بعدم الاجترار على الأزهر ، فكلن أن توفرت الحكومة على خصص المدارس الحديثة بوافر البر من الخدمات الحكومية ، ما نتج عنه تدافع الناس على المدارس الحديثة واكتفى الأزهر بما يسد الرمق من الطلاب .

أما استعمار السودان فكان أخشى ما يحذرُه الثقافة الإسلامية لسابق ما عرف عنها من تعبتتها السودانيين في قالب الثورة المهدية التي أطاحت بالحكم التركي في 1885م . وحين تسنى للبريطانيين إعادة قهر السودان من جديد في 1898 ، صَح عزمهم على محو الإسلام ، وتولت مدافع بوارجهم التي دكت فذائفها « قبة المهدي » إيلاغ الرسالة . وجاس كثنسر ، قائد الجيش الغازي في أطلال قصر غردون وصلّى على روحه ، ثم عزم كثنسر على تخليد استشهاده غردون بإقامة كلية تحمل اسمه . وما تأخر البريطانيون عن التبرع بوجود مسترسل لبنائها حين نشدهم كثنسر ذلك .

إنّ فما نحن بصددّه هنا هو الاستعمار ، الذي لم يقطع المحيطات منفقا عزيز ماله ومغامراً في وجه كل خطر أو مخاطرة ليعمل على إذاعة العربية أو نشر ألوبة الإسلام في السودان . وما الاستعمار إلا مشروع لنشر لغة وثقافة المستعمر . فأنشأ البريطانيون مدارسهم الحديثة وكرسوها بتقييد التخديم في الحكومة . ومن الطبعي ، والحال كذلك ، أن تُهجر الخلاوي هجراً غير جميل بسبب قصورها عن إنزال مَنْ الوظيفة الحكومية وسلواها على خريجها . وظفر من تخرجوا في كلية غردون بوظيفة الحكومة والجاه والمكئة الاجتماعية اللذين يحيطان بها . أما خريجو الخلاوي فمحظور عليهم الخدمة الحكومية ، وليس لهم إلا احتراف الزراعة ليعتاشوا بها . وأعرف أناساً يحفظون القرآن كله انتهت بهم الحال إلى عمال تحويلات في مصلحة السكك الحديد وجناينية ، وما شابه من الحرف الدنيا .

وأكمل المستعمرون في الثلاثينات بناء سياسة تعليمية تعمق سطانهم عبر التعليم . إذ وضعوا هدفاً للتعليم هو تهيئة كنية للخدمة الحكومية . أما تعليم الناس ليصبحوا مواطنين صالحين ، فهذا مسكوت عنه . وشمل المقرر التعليمي في المدارس الحساب والجغرافيا ، ومن فوقها اللغة الإنجليزية كدرج يرقى بصاعده إلى الخدمة الحكومية . ثم أقاموا كلية للمعلمين ، وعرفوا المعلم على أنه خريج المدارس الحكومية ، واستتباعاً لذلك يقتضي التعريف أن يكون المعلم مُلمّاً باللغة الإنجليزية . وخريج الخلوة أو المعهد يمكن أن يعمل كمعلم ، إن احتيج لذلك ، لكن شروط خدمته قائمة بذاتها ، عن نظيره السابق . ولو طال البريطانيون الاستغناء عن اللغة العربية والعلوم الإسلامية في مدارسهم الحديثة ، إذا فعلوا ، وما أقعدهم عن حذفها من المقررات الدراسية في

مدارسهم إلا خشيتهم أن يُعد الناس ذلك إهانة فتثور ثائرتهم على الحكومة. وبدلاً من حذفها تعمدوا طبع كتب تعليمية لمواد اللغة العربية والمعارف الإسلامية مختلة من أساسها تذخر بالأخطاء والأغاليط ، فهي لا تطور المادة في ذهن الطالب ، وتتسم بالخلط والتضليل .

المحصلة أن اللغة العربية أصبح مشهوداً لها بالصعوبة والعسر على لسان الطلاب الذين تحدثوها قبل سنوات من دخول المدرسة . والشاهد أن اللغة العربية سهلة هيئة لأن النحاة العرب أفرغوا جهدهم بتيسير هياكلها وإيضاح أمثلتها . واعتاد معلمونا في المعهد العلمي على القول لنا « لا يفزعكم النحو فما هو إلا حمل في عرين الأسد » ، وبالقدر ذاته كان حال الإسلام ، الذي تغرّب بفعل الكتب التعليمية عن الطلاب ، على الرغم من كونه دينهم الذي يعتنقون .

وجرى العرف بتعيين خريجي مؤسسات التعليم التقليدية معلمين من الدرجة الثانية ، وأنشئت شرائط خدمتهم خصيصاً وامتازت بالتحقير . وسعى البريطانيون ، بفرضهم مثل هذه الشروط على خريجي التعليم التقليدي ، للإيحاء للسودانيين بأنقطاع صلة العربية والإسلام بالحياة كما أبدعوها : حياة الوظائف الحكومية .

وخريج الخلوة محروم من الوظيفة الحكومية حتى وإن بقر بطن علومه وأحاط بها طراً ، مادام يفتقر إلى اللغة الإنجليزية ، فأنت كخريج الخلوة ستحرم من وظيفة الحكومة حتى وإن جمعت في شخصك جملة النعوت التي امتدحها الشاعر العربي على أنها تمثل العربي حقاً : شجاعة عمرو ، في جود حاتم ، في حلم الأحنف ، في ذكاء إلياس .

فلو جهلت الإنجليزية ، يا مولانا ، لن تذوق عسيلة الخدمة في الحكومة أبداً ، حتى ولو كنت تعلم لغات الأرض جميعاً ، من الطليانية إلى الألمانية والروسية ، فلا أمل لك في تعيين بحكومة السودان .

لكن مسلمي السودان ، على أي حال ، لم يخشوا من إرسال أبنائهم إلى معاهد التعليم التقليدية . فإسلامهم جعلهم يقدرّون الحياة أكثر من احتفالهم بالنجاح في خدمة الحكومة . فالمعهد أُرست لبنائه في عام 1912 ثلثة من العلماء كلن لكل منهم جماعته

من الطلاب من قبل . فقر قرارهم على اجتماع كلمتهم وأن يدرسوا سوية في جامع أم درمان « الكبير » . وما تشجيع الإدارة الاستعمارية لهم على ذلك ، إلا لتجمعهم في مكان واحد لتسهيل مراقبتهم . وتخرج الرعيل الأول من المعهد في عام 1924 ، وكان من بينهم ، بالمناسبة ، عبد الله الترابي ، والد حسن زعيم حركة الإخوان المسلمين .

« 5 »

ومعلمو اللغة العربية والدين كانوا يشيرون - عند إحالة الحديث - إلى معلمي اللغة الإنجليزية والرياضيات والتاريخ .. إلخ ، بقولهم معلمي « المواد الأخرى » . ذلك أن سمك جدار التفرقة الفاصل بين شروط الفنتين ، يجعل من هذا التصنيف - بالنسبة لأهل تعليم اللغة العربية والدين واقعا ممضيا ومهيئا في أن . فكل الأستاذة من ذوى الدرجات الجامعية يجرى تعيينهم في الدرجة « كيو Q » ففي حين يُرفع أستاذة المواد الأخرى إلى الدرجة « دي إس D S » بعد أربع سنوات من الخدمة ، يخيم مدرسو اللغة العربية والدين في هذه الدرجة الابتدائية لعشر سنوات . وهذا التباين في الترقية بين فئتي الأستاذة مطبق على طول التدرج الوظيفي ، وله نتائج جد وخيمة كشفت عنها إحصاءات توافرت عام 1974 تحت ضغط أستاذة اللغة العربية والدين . إذ وجدت الحكومة في ذلك العام أن حوالي سبعة وثمانين وخمسمائة معلم لغة عربية ودراسات إسلامية هم في الدرجة (D S) التي ترقوا إليها في الفترة ما بين 1966 - 1971 فيما لم يبق أي من أستاذة المواد الأخرى ممن ترقوا إلى الدرجة ذاتها في عام 1971 ، في مكانه بل أسرعوا صعودا .

وما يزيد الحشف الاسوء كيل من بعد . فأستاذة اللغة العربية ، والذين جُمّدوا تجميذا في الدرجة (B) ، التي تنتهي عندها خدمتهم بالمعاش ، وحتى بعد الكفاح الذي لا يني الذي شد نكيره أستاذة اللغة العربية والدين طلبا لمساواتهم مع أهل المواد الأخرى بين 1974 - 1981 ، لم يوفقوا إلى غير الترفي إلى المجموعة الثالثة فقط وظلوا محرومين من الترفي إلى المجموعة الأولى أو الثانية ، العادية أو الممتازة ، والتي هي ذروة سنام التدرج الحكومي ، ويتمترس فيها أستاذة المواد الأخرى .

وفي الفترة ما بين 1974 - 1981 أجمع أستاذة اللغة العربية والدين ، الذين ينتسبون إلى اتحاد نقابات المرحلتين الثانوية العليا والمتوسطة واتحاد المعلمين القومي

، أجمع هؤلاء أمرهم واتحدوا أجمعين في رابطة معلمي اللغة العربية والدين . وانفتحت الرابطة ، سواء بوصفها ضلعًا في حركة اتحاد المعلمين القومي أو على استقلال ، في حركة تربوية مهنية سياسية ابتغاء لتحقيق المساواة مع المعلمين الآخرين (راجع الشكل 4) . وكانت تلك الحركة على قدر عظيم من دقة التنظيم وطول الباع السياسي والدأب والتركيز لدرجة فخر الناس أفواههم دهشة ، إذ أكبروا في هؤلاء « الشيوخ » ، الذين ما عرفوا هذا الضرب من العمل الجماعي إلا أخيرًا ، إحاطتهم حيلة العمل النقابي الحديثة . وأطنبت الرابطة في اقتباس خطب نظام نميري (1969 - 1985) الطنانة في تبجيل العروبة والعودة إلى الإسلام مرارًا للتدليل على المفارقة بين بيروقراطية الدولة الجاحدة للعربية والإسلام بظلم حملتها بين المعلمين وبين أفكار الرئيس ونظامه العاطفة علي تراث البلد ولغة ضاده الغراء . ولم تنج حتى اشتراكية نميري المزعومة من استخدام الرابطة لها لتكشف عن حيف شروط خدمة معلمي اللغة العربية والدين الذي لا تبرير له في بلد يهتدي بالاشتراكية . فأمام الناس ، تعزرو الرابطة ما يلقاه أعضاؤها إلى تركة الاستعمار ، وعلى طاولة المفاوضات تأتي الرابطة شاكة سلاحها : إحصاءات بيانية عن سوء حال منسوبيها ، وحين يأزف الوقت للعمل ، تعرض الرابطة مهاراتها النقابية : تفويض الأعمال لها في هيئة استقالات مقدمة وموقعة سلفًا من أعضائها وبيانات تتوالى وتؤيد الرابطة في إضرابها عن العمل أو تصحيح الامتحانات . وأفشلت الرابطة محاولة وزارة التربية لاستئجار معلمي اللغة العربية والدين من مصر وسورية لتصحيح الامتحانات التي رفض المعلمون السودانيون جر أقدامهم فيها . وحركت الرابطة أذرعها في الاتحاد الاشتراكي ، حزب النميري ، لتكريس مطالبها . وأفلحت . إذ تولى الحزب الممغوص من الحكومة ، في إطار سعيه للسيطرة على بيروقراطية الدولة ، أمر إعلاء شأن قضية الرابطة .

وكن أساتذة اللغة العربية والدين يتمثلون شروط خدمتهم « بالظلم ». ورأينا كيف جذروا لظلمهم هذا في إرث الاستعمار . وما أخرج هذا الظلم عن قدر الاحتمال ، في رأي البشير ، كان انتماء هؤلاء الأساتذة إلى أسر رفيعة المقام في المجتمع السوداني الديني والريفي . ومن هنا كبر عليهم وآلمهم أن يُفضل عليهم ، سواهم . ففي إحدى بياناتهم نعتوا مظلمتهم بأنها (TRAGEDY) أي تراجيديا أو مأساة محزنة - ولم يعبؤوا حتى بترجمة المصطلح الغربي إلى اللغة العربية . وكان منبع التوحد والتماسك الذي أظهره في طراهم للمساواة مع أساتذة المواد الأخرى ، يعود إلى نفاذ صبرهم مما وصفوه بأنه « تفرقة وإهانة » ولوصف هذا المزيج استخدموا اللفظ العربي « الضيم » القاموسى والقوى الدلالة لتأطير غضبهم المشتعل وكبرياتهم المهركة .

ومن بين كل ما قاله الناس وأفاضوا من حديث حول مظالم هؤلاء الأساتذة ، يذكر البشير بجلاء كيف أن أساتذا منهم زاحم بمنكب لغته الريفية ، ليصف ما يطلب من مساواة مع أساتذة المواد الحديثة ، لينحت تعبيراً مساوئياً بليغاً ، إذ قال : « نريد أن نكون كقرني الثور ، يرتفعان معاً ويهبطان معاً » .

وما سمّاه أساتذة اللغة العربية والدين « بالظلم » هو في توصيف بيروقراطيات وزارة التربية - التي يتسببها أساتذة المواد الأخرى - معرف « بالمشكلة » أي أنه لا يعدو أن يكون محض «إزعاج» . وكان هذا « الظلم » واضحاً جلياً ومهيئاً للحد الذي لا يسمح لكليهما - بيروقراطية وزارة التربية واتحاد المعلمين - بالتغاضي عنه أو إقراره . لكن بيروقراطية الوزارة ، بدلاً عن التوفر على علاج مسببات هذا الظلم من جذورها ، كانت تلجئ للترقيات الموسمية لمعلمي اللغة العربية والدين لتخفيف أكثر حالات الظلم سطوعاً . ومثل هذه الخطط المرجئة كانت تلقى ترحيباً من اتحاد المعلمين بقرينة أنها أقصى ما يمكن فعله في تلك الظروف . وعندما ترفض الرابطة قبول هذه الترقيات الانتقائية ، كان الاتحاد يقذفها بأنها متعنتة صعب إرضاؤها .

ولم يخف البشير استهجائه لاتحاد المعلمين الذي كانت تعوزه الحماسة في تحقيق مصالح معلمي اللغة العربية والدين ، والذي كان دعمه للرابطة مائلاً في أحسن الأحوال أو معدوماً بالمرّة . ويرى البشير في تطييل الاتحاد للترقيات الموسمية التي

استحدثتها الوزارة مسلًا خبيث الطوية ، لكون التزقيات هامشية ، لا تصل حتى لسطح « تراجيدياها المؤلمة » .

وبتوصيف مظالم معلمي اللغة العربية والدين على أنها « مشكلة » فإن اتحاد المعلمين أحال قضية قومية ومهنية كبرى إلى مجرد خصومة أسرية بين فئات المعلمين . ويتذكر البشير بمرارة كيف أن اتحاد معلمي الثانوي العالي نعت مطالبهم بالمساواة بكونها انتهاكا لحقوق ومكاسب معلمي المواد الأخرى . وهؤلاء الآخرون - فيما يرى البشير - يعانون من الظلم أيضا ويتوجب عليهم رده عنهم بمستقامة وشرف . غير أن الاتحاد أثر أن يحرم معلمي العربية والدين حتى من حق التطلع للمساواة بزملائهم معلمي المواد الأخرى . وهذا إجحاف وعتو كبيران .

إن الدرك الذي انتهى إليه اتحاد المعلمين في غمط حقوق بعض عضويته لهو فضيحة بجلاجل . فالإجراءات التي اتخذها الاتحاد لتكريم هذه الحقوق مستمدة مباشرة من أساليب دولة النميري البوليسية . فمرة حرم الرابطة من استخدام فناء مقر الاتحاد وإمكاناته لعقد اجتماعاتها ، وفي أخرى أصدر الاتحاد كراسة يلزم فيها معلمي اللغة العربية والدين من طرف خفي موحيا بأنهم شذمة تخوض في أنشطة نقابية خارج نطاق اتحاد المعلمين العام ولهم رئيس وأمين سر وأمين مال . وظاهر الأمر أن الاتحاد كلن يتجسس على الرابطة ، التي كشفت في ردها على الاتحاد أسماء وهويات ضباطها ، وإن كانت قد أكدت خواء وفاضها وإدقاعها بحيث لا تحتاج لأمين مال . وكل مثل قول الاتحاد هذا كيد كائد لن يسلم المقصود به في عهد النميري الباطش القاهر . فقد كانت النقابات والاتحادات بالكاد مسموحًا بها حتى داخل الأطر التي يحددها النظام . بل إن اتحاد المعلمين نفسه طاله الحل والتكوين مرات كثيرة . وكلن النظام يعاقب على الإضرابات غير المشروعة (كأنما كلن النظام يسمح بالإضراب المشروع) بالإعدام . ولما تبين لضباط الرابطة مثنى الاتحاد المناويء بالنميمة عند الحكومة والدس عليها ، تهيؤوا لمواجهة صراع مع الحكومة وفتنوها لأمن الدولة ، وكنوا على استعداد للمثول أمام مجلس قضاء عسكري مشكل بموجب قانون أمن الدولة . فقط تحت شرط أن تذاع المحاكمة علنا حتى يعرف الناس ما للرابطة وما عليها .

غير أن مدخلي « الظلم » و « المشكلة » للاقتراب من شروط خدمة معلمي اللغة العربية والدين هما طريقان للنظر إلى إرث الاستعمار . فهذه الشروط أصيلة في الثقافة الاستعمارية التي تصور المواد العتيقة أو المهجورة (اللغة العربية والدين) كنقيض للمواد الحديثة كاللغة الإنجليزية مع أنها لم تكتسب القيمة والميزة إلا بمحض القوة الجبرية . فبتعريفهم مظالم أساتذة اللغة العربية والدين « بالمشكلة » التي يسهل حلها على نحو مُجدٍ في إطار الوضع الراهن ، رفض أساتذة المواد الأخرى مساواة هذه البنية الاستعمارية . والظاهر أنه ليس بمقدور الإنسلان ، كنتاج لهرم يرتب علاقات اجتماعية فيها القوى والضعيف والغنى والفقر ، إحالة أي من نعمائه إلا إلى ترتب طبعي للأثباء يكون امتياز المرء به حقاً أصيلاً لا كسباً على حساب آخر . وبالمقابل ، أمطر أساتذة اللغة العربية والدين وابل نيرانهم الثقيلة على هذه البنية الاستعمارية وطالت تلك النيران اللغة الإنجليزية ، بوصفها قيمة مفروضة بالقوة المحضة لا بميزة باطنة فيها . ففي مساعدهم لتحجيم هذه الميزة المضافة على اللغة الإنجليزية ، طالب معلمو اللغة العربية والدين بإلغاء الدرجات العشر التي تمنح عن المعرفة باللغة الإنجليزية (واللغات الأوروبية الأخرى بالنتيجة) في مسائل الترقية . بالإضافة لذلك ، طالب معلمو اللغة العربية والدين بابتعائهم في المنح الدراسية الحكومية للحصول على الشهادات العليا . فبسبب جهلهم باللغة الإنجليزية حرموا في سابق عهدهم من هذا الحق الذي ينفوّه أساتذة المواد الأخرى . إذ تمنح عشر إلى اثنتي عشرة درجة للأساتذ الحاصلين على درجات عليا حين ينظر في شأن الترقية . ثم إن هؤلاء الأساتذ مستثنون أيضاً لجهلهم بالإنجليزية من تعيينهم ملحقين ثقافيين بسفارات السودان في عواصم الدنيا .

وبرغم أن الإنجليزية تلوح كظل أساس في خلفية سوء حال هؤلاء المعلمين ، لكنهم لم يدعوا إلى حرب شخصية مع اللغة ذاتها إذ يوجز البشير موقفهم منها في قوله « نحن نريد طبعاً لتلاميذنا تعلم الإنجليزية ، لكن الإنجليزية التي يجب أن يحصلوها هي إنجليزية الثقافة ، وليس التي يعتكزون عليها تسابقاً في مراقبي التدرج الوظيفي » .

« 8 »

رواية البشير للأحداث على نحو ما سقنا يبرز مفارقة صارخة في بلاغة وتطبيقات دولة ما بعد الاستعمار . فبصرف النظر عن القوى التي سیرت هذه الدولة فقد اشتقت الدولة لنفسها صیثا سیثا لما یذاع من إفشائها اللغة والدراسات الإسلامية بشكل منتظم في الأوساط غیر العربية ، و غیر الإسلامية . وبحسب المرء ، أن مثل هذه الحملات (مهما كان الرأي في سدادها السیاسي) تحتاج إلى معلمي اللغة العربية والدين بل ربما شكل هؤلاء المعلمون رأس سهمها . إما أن یصار إلى إهمال هؤلاء المدرسين و حط قدرهم في ظل الدولة الملتزمة قولاً لا فعلاً بإشاعة الإسلام والعربية ، فهو أمر عسیر على الفهم ، عصی على الشرح ، اللهم إلا إذا كن ما تطبقه الدولة هو شیئ آخر غیر العربية والإسلام بأي معنى مقبول منطقاً أو مفهوم عقلاً ، إنما هو توافه مبتذلة تنضح ، كما قال إدورد سعید ، عن « شهوة للقوة شاذة و متمرکزة عرقياً » .

« 9 »

في حفل استقبال عام 1988 أقامته رابطة معلمي اللغة العربية والدين لتكريم الأستاذ عبد الله الشيخ البشير رئيسها السابق عن جليل ما أسدى من خدمات ، هنا البشير أعضاء الرابطة مقرظاً إياهم على حسن ما صنعوا . وأضاف البشير ، ولربما كن قد عادت به الذاكرة إلى صباح الباكر يوم اكتشف أنه مولود ليعيش مهیض الجناح في غمرة الفوضى ، قائلاً : « قطعنا شوطاً طويلاً منذ أن كنا متكلسين في الترقيات قاصرين عن بلوغ المجموعات . فقد أصبحت المجموعة الثالثة حقاً خالصة لنا الآن ، إنما ينبغي لنا الآن أن نواصل مسيرتنا لولوج للمجموعتين الثانية والأولى - عاדיهما والممتاز - وهي ذروة سنام التدرج والترقية . إذ في تلك المجموعات تصاغ رؤى التعليم وتنفذ . ونحن أحق الناس بذلك الموضع ، ونحتاج أن نضيف على الرؤية العامة للتعليم شيئاً مما عايناه ، أملین أن هذا سيجعل التعليم أقل زيفاً وأقرب واقعاً عما هو عليه . فالتعليم ينبغي أن یخاطب التلميذ على أنه شخص راشد وليس كشبح خطي یتخبط صعوداً على سلم ترقیات ذي ریب " .

الفصل السابع

ميمية الشيخ مدثر البوشي

الاستعمار ونطح الشعر

« 1 »

استحال مولد الرسول (صلى الله عليه وسلم) في عشرينيات هذا القرن إلى « وادي عقر » اثبتق فيه ضرب جديد من الشعر السياسي الضاج بالاحتجاج على الاستعمار ومعاداته .

ويقارن هذا « الشعر الطقسي » ماضي المسلمين الزاهر بحاضرهم المستكين للغلب على الأمر تحت ميسم الكفار المستعمرين . فكانت قصيدة « نأت بك عن ذات الحجاب الرواسم .. » ، التي أنشدها الشاعر والقاضي والوزير المرحوم مدثر البوشي في احتفال المولد العام 1923 حين كان طالباً بقسم القضاء الشرعي بكلية غردون التذكارية ، هي المثال الأصدق الذي لا يدانيه نظير لهذا الضرب من حيث خصوصيات حماسيتها واحتجاجها ، ومن حيث شدة أسرها على من أصاخ لها سمعاً .

يريد هذا المبحث تحليل سياق بنية هذا الشعر ، وسباق إلقائه ، كشفاً عن بنية الحماسة الإسلامية التي أثارت حمية مستمعيه . ويريد أيضاً تفحص استجابة المستمعين المسلمين له لنرى كيف أنه - طوال فترة إلقاء القصيدة - تحولت ساحة المولد إلى « منطقة محررة » تسيدها الشاعر ومستمعوه بلا منازع .

سياقان لإلقاء « نأت بك عن ذات الحجاب الرواسم .. » .

1 - احتفال مولد الرسول بسرايق الحكومة ، أم نرمان 1923 :

سطر حسن نجيلة : المؤرخ الأدبي السوداني المعروف وشاهد عيان على أحداث ليلة الثاني عشر من ربيع الأول ، ليلة الختام أو « قفلة المولد » .. ما يلي عنها :

« مهلاً .. من هذا الطالب بجلبابه الأبيض وعمامته البيضاء المكورة وهو يحاول الوصول إلى المنصة ؟ إن ظهور هذا الطالب قد أحدث مشكلة . فإن بعض المشرفين الرسميين على الليلة يصرون على إقصائه ، أو أن يقدم لهم ما يريد إلقاء مكتوباً لتطلع عليه اللجنة أولاً ثم تسمح له أو لا تسمح .. ولكنه يردهم بأنه لم يكتب ما يريد إلقاءه ، وإنما سيلقيه من الذاكرة .

ويتعقد الموقف ، والفتى الطالب يتهياً للإلقاء ، والجماهير تكاد تختطفه وتضعه في المنصة ، فقد ساءها هذا التعرض ..

ويبرز الرجل الطيب السمح ، المرحوم عبد الخالق حسن ، مأمور مركز أم درمان ، وكان آخر مأمور مصري لهذه المدينة .. يبرز هذا الرجل ويقول للجنة الاحتفال إنه يتحمل مسؤولية ما يلقيه هذا الفتى .. رعا الله .. لقد كان رجلاً محبوباً حلو المعشر .. بكته المدينة بما لم تنك به غريباً أو قريباً عندما فاضت روحه إلى بارئها بعد أشهر معدودات .. وكان يوم موته بحثاً للحركة الوطنية السافرة . فقد خطب على قبره مؤبناً صديقه الفتى المتوثب توفيق وهبة القاضي. كان ذلك يوم 1924/6/19. وما كادت الجماهير الغفيرة تواريه الثرى وتتصرف عذدة حتى غلا مرجلها وهتف أول الهاتفين الحاج عمر الشيخ التاجر بأمر درمان : يسقط الإنجليز .. عاش سعد .. وهاجت الجماهير وانتظم موكبها في مظاهرة ضخمة كانت إيذاناً ببداية الثورة .

لننظر لهذا المأمور المصري وهو يتحمل المسؤولية ويأذن للطالب أن يلقي ما يشاء ، والإنجليز يحتلون صدارة الحفل يرقبون الموقف بالهدوء والبرود الذي عُرِفوا به ، ويرصدون ما حولهم في دقة وحذر .. الفتى يتقدم إلى المنصة ، إنه مدثر البوشي الطالب بقسم القضاء الشرعي بالكلية. ليس في يديه أوراق كمن سبقه من الشعراء ، لقد حفظ قصيدته عن ظهر قلب وأخذ يتلوها من الذاكرة .. » .

وابتدأ الشاعر قصيدته بما اعتيد من نميب ، شاكياً افتراقه عن حبة قلبه ، شكوى تستبطن - بنوياً وعاطفياً - الهوة التي تفصل مسلمي اليوم عن ماضيهم الجميل . لكن

الدموع - على أي - لا تقيم ما انهدم ، ومن ثم يهيب بالمسلمين إدراك أن فادح خطبهم
الذي يشكون منه إنما :

أرانا هجرنا الدين والدين معقلُ فما خير سيفٍ لم يؤيده قائم
أرى البدعة الخرقاء أرختُ سدولها على السنة الغراء أين الصوارم؟
أرى شرعة الإسلام رثتُ حبالها وراحتُ بأمواج الخطوب تلاطمُ

وهنا تشتد ثورة المجتمعين ويشتعل حماسهم ويطلبون المزيد من الشاعر . ويشند
الحماس بالشاعر فيرتفع صوته متهدجاً وهو ينشد :

إذا شئت يا ذات السنايا أن تشاهدي بنيك على مر الليالي فهاهمُ
أغاروا وقد أنجبت لما تحولوا عن العهد واستولى القياح سواهمُ

ونصفق طرباً لهذا المعنى ونحرق بأبصارنا في الإنجليز الحاكمين في غيظ وحنق
.. الشاعر يستمر في إلقائه ، ضارباً على هذا النغم المثير لمشاعرنا :

يقال رجال، لا وربك إنهم جديرون حقاً أن يقال الفواطمُ
نفوس أبت فعل الجميل لأهلها وأبدت إلى الأعداء نعم اللهازمُ
فما روع العلياء إلا عمائم تسلوم فينا وهي فينا سوائمُ

وبلغ التأثير بالمجتمعين حينها كل مبلغ . إذ ذكرهم الشاعر وشعره بما فعلته
وتفعله تلك العمائم التي كانت تماليء المستعمرين .

2 - رواية الشاعر نفسه عن ملايسات إنشاء القصيدة وإلقائها:

أجريت مقابلة مع مدثر البوشي ضمن مشروع الحركة الوطنية الذي أقامه معهد
الدراسات الإفريقية والآسيوية بجامعة الخرطوم . وفي تلك المقابلة استفاض البوشي في

شرح السياق الذي أنشأ فيه القصيدة وسباق إلقائها في ليلة المولد تلك . وهنا نسوق تلخيصاً لمقالاته لسأليه :

لما قبل مدثر البوشي في كلية غردون التذكارية عام 1920 صدم من التأثير المفسد الذي يشيعه مستر يودال ، مدير الجامعة ذو الميول المثالية المنبوذة ، على بعض الطلاب . وشرع البوشي في حملة إصلاحية لمقابلة هذا الانحلال الخلقي ببذل النصح لمن ضل السبيل من أولئك الطلاب على يد يودال . ورتب البوشي أن تنطلق هذه الحملة يوماً قريباً من الكلية إلى الحياة العامة كحركة مقاومة للاستعمار بعد ضمان أن جرثومة الفساد الأخلاقي المتولد عن الاستعمار لم تنخر بعد في روح المسلمين وعقولهم .

صادفت الحركة هوىً لدى ثلثة من الطلاب في قسم القضاة الذين تبادلوا دعوة البوشي لأحيائهم في الخرطوم وأم درمان ليتحدث إلى الناس عما يجري في الكلية . وفي سياق مخاطبته للناس شدد البوشي على مغبة البدع الفاشية في الكلية بتشجيع غير موارد من الحكومة ، فيما يتشاكل زعماء المسلمين منصرفين عنها . ولم يكن يودال بغافل عما يفعله البوشي . إذ طلب إليه كرة بعد أخرى الكف عن نشاطه السياسي . وحدث أن اجتمع لغير الطلاب الذين يستهدفهم البوشي ويرتاب في وشايتهم غند يودال لبحث أمر البوشي ونشاطه . ولما أقبلوا على أحد اجتماعاتهم تلك ألفوا البوشي كتب لهم في « السبورة » ما يلي :

يا قوم إني لا أطيق هجاءكم فتقاصروا عن سنة الأوباش

مالي أراكم قد تناثرت طبعكم فكأنكم فرع من الأحباش

أبنت الحضارة أن تواري طيشتكم فإلى متى هذا "....." الفاشي

وحتى يفسد على هؤلاء ما يتحركون به ، أسرّ البوشي الدعوة لعقد اجتماع تنظم منه جمعية إصلاح أخلاقي تتفرع عضويتها في سائر أرجاء البلاد وتتكب على الإبلاغ عن كل صنوف وأنواع الانحرافات الأخلاقية التي تحدث في حضر البلاد وريفها من

أجل نشرها على ملأ الناس . لكن سرعان ما سعى الواشون بخبر الاجتماع إلى يودال ، مما جعل العلاقة بينهما - السبئية أصلاً - تصير إلى بتات .

وكل البوشي عظيم العناية بتميز مقاومته الدينية للاستعمار عما هي عليه لدى الوطنيين الآخرين . فكان أن دعت جماعة من الوطنيين ، بوصفه مناهضاً مفوّهاً للاستعمار ، لينضم إلى جمعيتهم السرية . وصارحوه - وعيًا منهم بتشدده في الأخلاق - بما ينغمس فيه بعضهم من قصف ولهو . وأبى البوشي الانضمام إليهم قائلاً : « اسمع .. إذا أنا عرفت في مجموعة من الناس بتعمل وتجتمع وتسكروا وتعربدو ويعدين تعمل عمل للوطن ، ديل أول ناس أنا أحاربهم ، لأنه زي الداعي للفحشاء . لأنه ما ممكن تكون صحيح البدن وأحشاءك (مريضة) » . أي ما معناه أن القوم الخليعين لا يصح انتمائهم على المنافحة عن أي قضية .

انحدرت العلاقة بين « يودال » والبوشي إلى حضيض غير مسبوق . فأمر يودال بجلده مرتين ، وسعى إلى فصله من الكلية . وكثيراً ما كانت الرسائل التي تشدد النكير على الفساد الفلثي في الجامعة تترك على عتبات أبواب المدير وعلى باب الكلية . وكان متوقعاً ومفهوماً أن تشير الأصابع باللائم إلى البوشي الذي نفي التهمة بصلافة أمام مجلس تأديب عقد خصيصاً له . ولم تنفعه صلابته فقرر المجلس أنه مذنب وجلد مرة أخرى . (في تلك المقابلة ذكر البوشي أنه ، برغم براءته من تحرير تلك الخطابات ، لكنها كانت تقصر كثيراً عن الإحاطة بالانحرافات الأخلاقية الخطيرة التي كانت ترتع في الكلية آنذاك) .

وطلبت الحكومة لدى اقتراب مولد العام 1923 من المرجعيات الدينية في البلاد إنشاء البوشي عن إنشاد قصيدة في تلك المناسبة مثلما فعل في المولد السابق ، حذراً منها واحتراساً من استغلال البوشي للإنشاد الطقسي سياسياً . واتفق أن البوشي كان يتهم ذوي العمائم الدينيين بأنهم كانوا وراء قرارات الكلية المتكررة بجلده مستنداً إلى اعتقادهم بأن الجلد يشينه ويجلله بالعار في نظر أقرانه . وفي سياق محاوراتهم لإقناعه بالألّا تأسيس المولد ، سعى أهل العمائم - بمن فيهم مقني البلاد وهو خاله لأمه - لجعله يرى أن الحكومة القائمة ذات باب في العدل والإنصاف كبير بأوسع مما كان عليه حال الدولة المهدية الغابرة التي سامتهم الخسف والبستهم نير التتكيل حتى جاءها أمر

البريطانيين في ضحوة كرري فاقتلها . وساء البوشي هذا المنطق من رجال هم سدنة الشرع . وحتى يفهمهم استخدم البوشي حجة ذات إحالات فقهية ، وأخبرهم بأنهم إنما يدافعون عن جانب الحكومة ويكرسون لها قاتلاً :

« نحن نعتبر الحكومة اللي فعلاً حتنكلموا عنها وتدافعوا عنها مولود جديد .. فكركم المولود الجديد عنده ذنب ؟ قالوا : ما عنده ذنب . قلت ليهم : لكن في رأيي أن عنده ذنب متمثل في هذه الجلسة . قالوا لي : كيف ؟ قلت ليهم : بسبب هذا المولود الجديد .. بصراحة لو انفردت أنا الآن بكل واحد في الأوضة الثانية واتحدثت راح يكلمني غير الكلام اللي حيقوله في الجلسة دي .. بكل أسف ما حتكلموا معاي صريحين للحد الذي ممكن نتفاهم فيه على حق . قالوا لي : ليه ؟ قلت ليهم : بكل أسف بسبب هذا المولود . أنا بعتمد أن كل واحد منكم الآن عين على الثاني ومخبر عنه .. ولذلك عايز يقول كلام ينقلوه عنه مش عايز يقول كلام الله . فإذا كان وصل هذا الطفل الصغير لدرجة أنه يفسد أكبر رؤوس في البلد أي خير ينتظره البلد دا . يجب أن يقتل في المهد » .

« فاجأت هذه » النكتة الفقهية ذوى العلمم وتركهم لا يحبرون جواباً . واقترح المقتي - خال البوشي لأمه - أن يترك الأمر عند هذه النقطة . فرفع ذور العمائم أكفهم بالفاتحة سؤلاً للمولى أن يكأ البوشي بحفظه ورعايته ، وإن أغلظوا له النصيحة بالآ ينشد الشعر في المولد القادم .

2

في الحديث السابق تدرجنا مع الشيخ مدثر البوشي خلال فترة نشاطه في الجامعة ، والأحداث السابقة لليلة المولد الختامية 1923 ، وتوقفنا عند اجتماعه بكبار القائمين على الدين في البلاد والذين أغلظوا له النصح بالآ ينشد الشعر في المولد . ولما سألوه عما سبقوله إن سألوه المحققون ، قال البوشي إنه سيقول خيراً . هذه الحذقة لم ترق « للعلماء » فعادوه « ولكنك ربما أنشدت الشعر وستعتبر الحكومة أن هذا هو الذي

انعقد عليه اتفاقنا ، مما سيعود علينا بالشر الوبيل » . فما كلن من البوشي إلا وأن هدا
ثأرتهم بتطمينهم أنه لن يتفوه أبداً بما يسبب لهم الحرج أو يهدد مكانتهم .

ويتذكر البوشي هنا البيت من قصيدته الذي صور مساجلته مع هؤلاء العلماء :

فما روع الإسلام إلا عمائم تساوم فينا وهي فينا سوائم

ألقي الشد والجنب ما بين المتحرقين لإنشاد البوشي في المولد وهؤلاء الذين
يتهددونه أو ينصحونه بالإفلاع عن ذلك ، بظلال كثيفة من الشك والتردد جللت عزيمة
البوشي وإرادته ، حتى أنه أخذ يسائل نفسه عما إذا كلن إقدامه على الإنشاد وما يعنيه
من مخاطرة بمستقبله ، قد يكون فيه تبلد شعور يقرب من العقوق لوالده الهرم الذي
ليس له من يعتمد عليه في خريفه سواه .

على أن والده - الذي كان لصيقاً بنشاطه السياسي - ساند البوشي بلا حدود .
فحينما نشدته سلطات الكلية أن يصنع شيئاً حيال صولات نجله السياسية رد عليهم
قائلاً : « أنا شخصياً ما عارف شيء ، أنا سلمتكم ياه . مدثر طالب علم إيه اللي خلاه
انقلب وبقى سيلسي ؟ » . وسارع أبوه لنجدته ثائية حينما تهول عليه ما سيجره عليه
إنشاده في المولد من ألم ومتعة في آن واحد . فأقر له أبوه - في رسالة ابتعثها له - بأن
الإنشاد في المولد قد أصبحت عادة متجذرة لديه ، وفي إشارة للتهويل الذي تعرض له
ابنه ذلك العام ، طلب منه أبوه أن يمضي فذمًا إن كلن مقتنعًا بأن ما ينشده خالص
سريرة وجهيرة لوجه الرسول الكريم - عليه صلوات الأعم وتسليمه الأتم - ومن ثم
مضى الأب الفطحل للقول لابنه إنه إن خالط إنشاده رياء أو نفاق « فالأوجب أن تبتعد
ولا تبيع نفسك رخيصاً

وكلن لهذا الدعم من قبل أبيه أثر ناجع على البوشي في تجاوز تردده والعزم على
المضي في معركته التي اجترحها في الكلية . وعندما بلغ البوشي سراق المولد ، أنبأه
مأمور مصري بالأوامر القاضية بمنعه من الولوج إلى مكان الإنشاد . حينها عير
البوشي المأمور المسلم لكونه أحق بشهود مناسبة مولد الرسول صلى الله عليه وسلم
من المسؤولين البريطانيين الذين تربعوا على مقاعد الصف الأول . ثم اقتحم البوشي
وفي معيته بطافته من معجبيه الخالص السراق حيث قوبل بموجة هادرة من التصفيق

وصيحات الترحاب . وكان من الواضح أن المسؤولين البريطانيين وعلى رأسهم الحاكم العام لقوا حرجاً بالغاً من هذا .

وصعد البوشي على المنصة وابتدر بصلاة قصيرة على الرسول صلى الله عليه وسلم ، ثم أخذ في إلقاء شعره ، وحين بلغ من قوله :

أرى البدعة الخرقاء أرخت سدولها على الستة الغراء أين الصوارمُ

لم يتمالك مولانا أبو القاسم هاشم ، شيخ علماء معهد أم درمان العلمي والمهدي القديم ، إن صاح : « في أغمادها ، في أغمادها » .. وسرت عدوى الحماسة إلى المحتشدين حتى أن العلماء أنفسهم بلغ بهم الهياج كل مبلغ . بل إن بلكر بدري ، رائد التعليم الشهير والمهدي العتيق ، ناله تقريع الحكومة مع أضرابه من العلماء لما أثارهم إلقاء البوشي وصياحهم به : « أعد .. أعد » . وامتلئ الشاعر البوشي لطلبت مستمعيه وظل يعيد عليهم حتى رضوا عنه ، ونددوا بالاستعمار منادين بسقوطه وبطول الحياة للشاعر .

وحين تلا البوشي :

إذا شئت يا ذات السنا أن تُشاهدي بنيك على مر الليالي فهأهمُ

علق عليه مصطفى السيد ، ناظر المدرسة الثانوية في أم درمان ، لكن التعليق ضاع في سياق المقابلة التي أجريت معه لانصباب اهتمام السائل بسيرة مصطفى السيد بأكثر من تعليقه على إلقاء البوشي . وكل ما بقي لنا من ذلك التعليق في النص المطبوع ، يقرأ كما يلي : « قال لي والله أنت بكل أسف يعني قالها بسرعة ، وهتف ده اللي خلى الجماعة (البريطانيين) اتربكوا .. » .

وعندما أنشد البوشي « فما روع الإسلام إلا عمائم تسالوم فينا وهي فينا سوائم » سأله مُجري المقابلة عما إذا كان ذوو العمام موجودين حينها ، قال البوشي « أيوه كانوا موجودين ، والغريبة كانوا بيصفقوا ، وأنا بقصد البقصدو طبعاً » . وأثار الشعر الحاضرين إلى حد بعيد ، حتى أنهم ما كانوا ليكتفوا منه ولو استزادوا . ولما طلب

المقني ، خال البوشي لأمه ، من الشاعر أن ينشد في الليلة ذاتها في سراق الطريفة الإسماعيلية ، اعتذر عن قبول العرض لأن ما حدث فيه يكفي وزيادة . هذا الرفض ساء خال البوشي الذي لم يكن راضياً في المقام الأول عن اشتراك ابن اخته في المولد .

ثم إن حسين شريف ، محرر جريدة « حضارة السودان » التي كانت لسان صفوة الطرق الدينية الموالية للإنجليز والزعماء القليبيين (نكايه في الوطنيين المواليين لمصر) قابل البوشي خارج سراق المولد وهناك مقرظاً إنشاده الشعري وسأله إن كان بمقدوره الحصول على نص القصيدة لينشرها في صحيفته ، فاعتذر البوشي بأنه لم يكتبها .

في المقابلة التي أجراها معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية بجامعة الخرطوم والمذكورة آنفاً ، أكد البوشي ما أورده حسن نجيلة عن فريق الكتبيين المندس وسط الحضور يرصد كتابة ما يقوله البوشي من شعر بيتاً بيتاً . لكنه كان يظن بوجود عين للحكومة بين هؤلاء الرصدة لأنه جوبة بالنص الكامل لشعره في اليوم التالي لإنشاده . وطلب إليه عبيد عبد النور ، قيم الكلية ، تصحيح أية أخطاء واردة في النص الذي ترجمه هيلسون - المستشرق والأستاذ في الكلية - إلى الإنجليزية بليعاز من قلم (قسم) المخابرات . وإن اقتصر هيلسون لنفسه ، على أية حال ، بأنه مترجم هذا الشعر ذي الأثر السياسي الفريد .

وحار دليل الحكومة فيما تفعله بهذا الشاعر الذي جعل من أدائه الناجح سداً دون أي نيل منه . فتركته طليقاً خوفاً من أية عواقب سياسية لا قبل لها بها ، بل إنها - أي الحكومة - أشارت عليه أن يترك حرم الكلية لثلاثة أيام حتى يراه الناس في المدينة سوياً بعد ذبوع شائعة باعتقاله .

كيف خرج البوشي بالقاء الميمية بالمسلمين من الضعف إلى القوة

يفرق محللو الأداء بين الشعر الشفهي والمكتوب من جهة أن الأول ينشأ في أثناء الأداء (الإنشاد) ، بينما ينشأ الأخير في خلوة الكتابة قبل الإلقاء على الناس . وتتحفنا حالة «نات بك ..» بوضع يتطابق فيه سياقاً الإنشاء والإنشاد ، هذا من فوق ذاك .

فإلقاء القصيدة أداء في المولد استصحب بشكل درامي سياسات وديناميكية العاطفة الدينية والوطنية التي سبقته صاعدًا بها إلى ذروة من تطهير النفوس وتساميها.

طبعت السلطات ، في ابتغائها تأديب البوشي ، جسده وعقله بندوب كثر . ورأينا - فيما سلف - كيف أنه ذاق مهلة الاستجواب وقاسى برح السياط كرة بعد أخرى . لكن أقسى ما وجده من إهانة كان في سعي بعض من زملائه الطلاب بالكلية لدى إدارتها بالوشاية به . لذا كانت بالبوشي حاجة مسببة لأدائه في المولد حتى يتسامى على يأسه الطاحن . وأضحى البوشي ، من بعد ، بوقائعه المشهودة مع البريطانيين ، طاعونًا سياسيًا ، يحجم عن الاختلاط به حتى طلاب الكلية فرغوا ألا يُروا معه حتى في عطلات نهاية الأسبوع، وما يوم البوشي بسر . وإشارة البوشي لعزلته هذه في معرض رده عن سؤال علي عبد اللطيف ، زعيم ثورة 1924 ، له عن نيته إنشاء جمعية سياسية ، تشي باعتباره الاستعمار عقبة كؤودا في وجه طموحه السياسي . وكان على البوشي - ضنا بالقلّة من الطلاب الباقية على ولائها له ، أن يتحمل وحده اللوم كله عن الاجتماع الذي دعا له طلبًا للإصلاح الخلقي على المستوى الوطني .

إن فوسعنا الزعم بإطمئنان كبير أن أنشاد الميمية كان الترياق الشافي لما يكابده البوشي من أسى وبلوى لما بثه ذلك الإلقاء في عزم البوشي وبما شدّ من أرزره في وجه أعدائه الكثر الجبارين . وحين يمعن البوشي في إنكار أنه ليس بشاعر ولا وطني ، فما ذلك إلا لاقتاده سلوى الشاعر في هامشيته المترفة ولإعوازه حسن العزاء في وثافة الرابطة الجامعة بين الوطنيين ، فهو خلو منهما معًا .

بدا لنا من تملص البوشي من صفة الشاعر هو أثر من ريبة القرآن في الشعر ، إلا ما استثمر منه في الذود عن الإسلام . لكن - فوق ذلك كله - يصدر تبرؤ البوشي من الوطنية عن اعتقاده الجازم في أن الجمعيات السرية - التي كانت حينها تستقطب الوطنيين السودانيين - يجلبها رهاب الاحتجاز والقيود ، وتفرض وسائل سياسية يائسة مثل الاغتيال . والسودان - عند البوشي - على العكس من مصر التي كانت تشقى بكل ضرب مبتكر من الجمعيات السرية التي لا تستنكف الاغتيال أو تستفطحه - كانت فيه حركة سياسية مهيضة وانية تحتاج للانفتاح حتى تنضج وتشد فاعليتها . وحيث أن

الشيء بالشيء يذكر فالقاريء للرواية المعادة المعتمدة للتاريخ الوطني السوداني ، سيرى أنها تسقط ذكر حركة البوشي الإصلاحية الأخلاقية في الكلية . وأول صحوه سياسية طلابية يجيئ عليها ذكر هذه الرواية هو إضراب عام 1931م تنديداً بخفض أجور خريجي الجامعة .

على أنه بإنشاد الشعر - سواء كان جهاراً أو خلف ستار - انقاد للبوشي عنان المواقف التي يميل ميزان القوة فيها لصالح خصومه . ورأينا فيما سبق أن حفنة الأبيات التي كتبها البوشي على « السبورة » بلبت أمر الطلاب الذين تداعوا للتصدي لحملاته الأخلاقية . وفي مناسبة أخرى ، انتقد أحد أساتذ البوشي التصاوير الجافية التي تشيع في شعر كان ينشده في الكلية ، فارتجل البوشي على الفور بيتين يؤكدان على مرارة مذاق الحقيقة التي نطق بها ، وأحال مستنعميه للتثبيت بشئ غصة الحقيقة مما هو وارد في القرآن الكريم⁽¹⁾ .

ولا نخل ندوب البوشي - من قديم جراحة - الجسدية والعقلية تنثفي إلا بطب الشعر الطقسي . ومع هذا ، أقبل البوشي على نفسه يلومها ويغلظ لها السؤال عما إذا كان شغفه بالإنشاد قد أغراه بإيغال في الأمر لم يكن يحتاج للذهاب إليه ، وفيما لو أن الشوكة التي تطلب ، عبر الإنشاد ، ربما تسكره ومن ثم تندس دوافعه الخيرة الرفيعة ، وألحف البوشي علي نفسه بالسؤال إن كانت رغبته في تغيير الدنيا من حوله تعمي بصره وبصيرته وتثلم حساسيته تجاه من يحتاجونه - مثل أبيه - في الحل والمال ؟

أما الرسالة التي تلقاها البوشي من أبيه ، فقد خلطت ومزجت بصورة درامية الحدود الفاصلة بين حوزتي الإنشاد في خلوة الكتابة والإنشاد أمام الناس . فلو البوشي لنفسه كل من شأنه بلبلة أدائه وإفساده في المولد . لكن الرضا الأبوي كان هو عين المطلوب بالضبط لحفز الأداء على الانطلاق. بيد أن هذه الأبوية أرسلت شرائط نجاح الأداء بطلبها من الابن القصد الخالص بإنشاده إلى الرسول صلى الله عليه وسلم

(1) وأبياته هي :

ذاك رأيي ولا أحميد	وكذا الحق إذ يقال ألم
عنه	
تلك آي الكتاب قصوا عليا	ما تحدث به الكتاب الحكيم ..

متجردًا من الرياء والنفاق . وبهذا فلن الأبوية - بوصفها من جملة المستمعين للشعر - نلت بنفسها عن أن تصير « قيدًا » غليظًا علي لحظة الإنشاد ، بل شذبتة وأفادت عليه بسنا النجاح البارق .

أما الأداء (الإنشاد) نفسه ، فقد زحزح مستمعيه وسوى صفوفهم من جديد على حد الإسلام . فالمستمعون - قبل الإنشاد - كُتبت قلوبهم شتى فقد انقسم هؤلاء المستمعون بين العازمين على حصول الإنشاد ، وبين المُقسمين أو المُرغمين على الحيلولة دونه . وحتى قبل حدوث الإنشاد الفعلي ، كان البوشي يفحم الناصحين له بالإقلاع عن الإنشاد بأجناس بلاغية مختلفة ليضفي على أدائه إهاب الهم الجامع لكل المسلمين . كما أفحم المأمور المصري الذي حاول صدّه عن السرائق برد موجز دقيق . فقد أُنْب البوشي المأمور لسماحه بالدخول إلى مقام مولد الرسول صلى الله عليه وسلم لمن ليس بأهل له من الإداريين البريطانيين . وكما أخرج من ابتغى إثنائه عن إنشاد الشعر في المولد من العلماء بمسألة ذات إحالة فقهية مما يشيع لدى جهابذة فقهاء المسلمين .

وانخرط الشاعر - لغرض تسوية صفوف الحاضرين على حد الإسلام - في عملية «أخرية جمالية» رسم بها خطأ فاصلاً بين « نحن » المسلمين ، و « هم » الكفار . واحتقّب البوشي إنشاده كوعاء لإظهار حدود المسلمين عن تخوم الكفار . وإبان مغازي البوشي المشهودة في الكلية ، كان غرضه من النصيح ، الذي أُرْجَاه لمن دعاهم في شعره « بفريق اللهو » ، استمالتهم إلى « فريق الطهر » . فسوّر الأولين على أنهم طغمة من الأوباش ، بالاقتراس من مآثور نبوي يبخس الأحباش لحياتهم التي تتفق هباءً سعيًا خلف إشباع لذة جسدية إثر أخرى .

والشاعر « يونث » هوية المسلمين بالصاق نعت « الفواطم » بهم تقريبًا لهم على استسلامهم لاستضعافهم . وفي هذا السياق يعيدنا الشاعر إلى مقدمة شعره الذي أنشد في مولد عام 1922 ، والتي تقول :

كفكف دموعك لا تبك على الزمن فأني مستضعف في الأرض لم يهن

دع البكاء لرباتِ الحجال وخُذْ بيضَ الصفائح واكشفْ ظلمةَ الحزن

فتأمل كيف يستثنى النساء / الفواطم من التمتع بالهوية الفعالة للمسلمين ، بينما يضيف على المحبوبة المتخيلة في الميمية حلل التقدير الباهية . فهولاً يرفع بالحديث عندها ولا يتفوه به إلا مقروناً بالإكبار ، ويشتكى إليها مأساة المسلمين بالخضوع المذل ويرفع الضراعة لـ « ذات السنا » لتتظر حال المسلمين بأفهم الراغم وضعفهم وهوانهم على الناس . وللمح سريعاً هنا إلى كيف أن الشاعر في إنشاده عام 1923 ، سأل « الساقى » أن يدير عليهم كأس الذكرى للتملي في انحطاط المسلمين :

أديروا علينا كأسَ ذكراهم عسى تريكم أخوا البأساء في البؤس ناعم

لكنه من الجهة الأخرى يشدد النكير على « فريق اللهو » بالجامعة الذين منهم من « عبد الدوالق » ، أى الخمر . وأرى أن التقاليد والصور الشعرية التي يحفل بها هذا السياق في مثل الحديث عن دوران الكأس الشعري في هجاء عبدة الكأس الفعلي ، تخري بنظر كثير .

لكن ما نود التأكيد عليه هو أن « ذوي العمائم » دمغوا « بالأخرية » . وكان البوشي قد أفسد عليهم ذرائعهم بمسألته الفهقية النافذة التي دحضت حجتهم المركزية بأن المسلمين ربما ساء حالهم تحت حكومة مسلمة بأكثر مما هو عليه عند الكفار (البريطانيين) كمثلاً خبروه بشأن الدولة المهدية بالسودان . ولما فشل « علماء السلطان » في الإتيان بنصح سليم المنطق غير ذي عوج للبوشي ، زال عنهم لبوس السلطة الذي خلعتهم عليهم دولة الاستعمار ، وانتظروا حتى طهرهم « الشعر الطقسي » من دنس السلطة الزائفة . ولما تساءل البوشي في ميميته لم لم يُقم المسلمون الأمور على جادة الصواب ، سارع أحد « ذوي العمائم » هؤلاء للتبرير بأن سيوفهم في أغمادها ، اعترافاً بقلة الحيلة والتسليم .

نغبط أنفسنا كثيراً لحسن حظنا في أن توفر لنا هذا التوثيق الثري لسياق إنشاء وإنشاد ميمية مدثر البوشي وهو توثيق أتاح لنا كوة نطلع منها على آليات الأداء .

فالشعر المكتوب كان يُظن به - على وجه الدوام - أنه يُقرض على مهل ، وتعوزه
نكهة السليقة البدهية . لكن القصيدة التي بين أيدينا ربما حثمت علينا التخلي عن تمييزنا
الوائق والمعارض ما بين الشعر الشفهي والمكتوب . يضاف إلى هذا أن التوثيق
المكتوب أتاح لنا التنقيب عن الحماسة الإسلامية التي حفزت بنفسها المسلمين لحضور
المناسبة (المولد) وقوّت عضدهم ومنتت تأزرهم ، من بعد أن كانت « قلوبهم شتى ».

عن مراجع الكتاب

لا أريد في ثبوت المراجع هنا الإثقال علي القاريء الذي يتجه إليه هذا الكتاب بالمخاطبة. وهو القاريء المستنير بلا تخصص ممن قد يستطرف أفكار الكتاب بغير طلب مشغول بحديثاته ومراجعته. أما القاريء المتخصص فقد يجد بغيته في مصادر الكتاب في نسخته الإنجليزية الأصل التي فرغت من إعدادها للنشر.

ولا يصح مع ذلك أن يصدر مثل هذا السفر عاطلاً عن المراجع بالكلية. ولذا رأيت أن أجمعها في خطوط عريضة يقف بها القاريء علي تراث الكتاب .

في التاريخ العام رجعت لكتاب تيمسي بار سونس عن الإمبراطورية البريطانية (1999). وفي تاريخ السودان المخصوص استصحبت أعمال مارتن دالي المميزة عن دولة المستعمرين الإنجليز في السودان، وسفر هنر شاركي الأخير عن الحركة الوطنية في السودان وكتاب عبدالوهاب الأفندي عن ثورة الترابي (1999)، وكتاب جبرائيل وربيرغ عن ونجت باشا (1970)، ولمقال لأحمد العوض سكنجا عن الرق والمحكمة الشرعية، ولكتاب صغير للمرحوم محمد محمد علي عن المعهد العلمي وخواطر أخري سماه من جيل إلي جيل (بلا تاريخ)، وأكثر كتب المرحوم كامل الباقر، وكتابي مدثر عبدالرحيم والمرحوم محمد عمر بشير عن تاريخ الحركة الوطنية، وملامح حسن نجيلة للمجتمع السوداني التي لا يخطئها باحث. واستفدت أيضاً من كتاب أحمد محمد البدوي عن التيجاني يوسف بشير (1980). وانتفعت بوثائق الرق في السودان التي جمعها في كتاب سائع الأستاذ محمد إبراهيم نقد.

وقد أعانني في تاريخ القضاية والقانون في السودان كتاب زكي مصطفى عن قانون السودان (1971) وأعمال متفرقة ذكية للمرحوم ناتالي أوكولوين وكلف تومسون وبيتر نجوت كوك وعبدالله النعيم وعلي سليمان فضل الله وديننا شيخ الدين والمرحوم أبو رنات. وقد نهل أكثر علمي من كتاب كارولين فلوهر-لويان (1987) ورسائل جامعية لكل من سليمان محمد سليمان (1977) وإبراهيم محمد زين (1989) وعبدالرحمن الخليفة (1988). كما

استعنت بما كتبه منصور خالد عن نميري وتحريف الشريعة (1986) والمكاشفي طه الكباشي (1986 و 1987)،

وفي الدراسات الأنثروبولوجية وأنثربولوجيا الدين استفدت من كتاب لطالأسد (1993) وآخر لحيدر ابراهيم عن الإسلام السياسي في السودان (1991). واستصفت بعض خاطرات من نظرية ودراسات ما بعد الاستعمار. رجعت إلى كتابات محمود محمداني وتحفته رعايا ومواطنون (1996)، وكتاب بازل ديفدسون عن عبء الرجل الأسود (1992)، وكتابات إدورد سعيد، وهومي بابا (1994)، وقيان براكاش (1995)، وبارث مور-فيلبرت (1997)، و بارثا جاترجي (1993)، واشيس ناندي (1983).

وقد جلست إلى مولانا نجوي كمال فريد ومولانا رباب أبو قصيصة ومولانا عبدالرحمن شرفي ومولانا المرحوم مجذوب كمال الدين ومولانا المرحوم الشيخ الجزولي أستمع إلى شهاداتهم عن مهنتهم فانتفعت. وخصني الدكتور الشيخ حسن التراي بجلستين في 1996 تحدث فيهما عن أسرته وتعليمه وعزائمه.

كما تزودت من سجلات القضائية والنائب العام ودار الوثائق المركزية ومستودع أوراق السودان بجامعة درهام بإنجلترا فليسدنتها وحفظتها مزيد الشكر والامتنان والعرفان.